د/ يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الحديثة

من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين



تاريخ

الفلسفة الحديثة

(من القرن الخامس عشر

حتى بداية القرن العشرين)

اســم الكتــاب: تاريخ الفلسفة الحديثة (من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين)

الـمـــؤلــــف: يوسف كرم

إعداد وتحقيـق: محمد ثابت

الإخراج الداخلي:



الناشر



للنشر والتوزيع

20 شارع جواد حسنى متفرع من شارع قصر النيل - القاهرة

تليفاكس: 0223961698 محمول: 01227717795

email:Elbondokya@gmail.com

رقــم الإيـداع: 2017 / 15084

الترقيـم الدولي: 978-977-5462-16-9

الطبعة الأولى: 2018

تاريخ

الفلسفة الحديثة

(من القرن الخامس عشر

حتى بداية القرن العشرين)

يوسف كرم



2018

مقدمة

خصائص العصر الحديث

(1) تطور عميق

إذا كان المؤرخـون يعتـبرون فتـح الترك للقسـطنطينية سـنة 1453، ومـا تبعه مـن انهيار الإمبراطوريـة البيزنطية وهجرة علمائهـا إلى إيطاليـا، نقطـة التحـول مـن العـصر الوسـيط إلى العـصر الحديـث، فـما ذلـك إلا لظهـور هـذه الأحـداث وآثارهـا في جملـة الأحـداث التـي كوّنـت نسـيج التطـور الجديـد.. إن التـدرج قانـون التحـول الاجتماعـي، تعمـل عـلى هـذا التحـول أسـباب لطيفـة عمـلاً متصـلاً، حتـى يجـيء يـوم وإذا بـه قـد تـم وبـرز للعيـان، وقـد بيّنـا في «تاريـخ الفلسـفة الأوروبيـة في العـصر الوسـيط» أن الانقضـاض عـلى القديـم بـدأ بابتـداء القـرن الرابـع عـشر، فـما كاد ينـصرم ذلـك القـرن حتـى كانت الفلسـفة الاسـمية قد نضجـت في إنجلترا وفرنسـا، وقضـت في بعـض الأذهـان عـلى جهـود المدرسـيين في سـبيل إقامـة فلسـفة تتفـق مـع الديـن، وحطمـت العلـم الطبيعـي الأرسـطوطالي في جامعـة باريـس، وظاهَـرت الأمـراء في تمردهـم عـلى السـلطة البابويـة. وكانـت بـين إيطاليا وبيزنطـة علاقـات ثقافية ترجع إلى القـرن الثالـث عـشر، إذ كانـت إيطاليـا منقسـمة إلى جمهوريـات، وكان أمراؤهـا يسـتقدمون الأدبـاء والعلـماء مـن البيزنطيـين، وتوثقـت هـذه العلاقات في القـرن التالي مـن جـراء نشـاط التجـارة بـين البلديـن ومحـاولات التقريـب بـين الكنيسـة اللاتينيـة والكنيسـة اليونانيـة، فنشـط تعلـم اليونانيـة والنقـل منهـا إلى اللاتينيـة، وتكاثـر في إيطاليـا عـدد الأدبـاء والعلـماء البيزنطيـين بعـد ضيـاع ملكهـم، حتـى صـار الشـغف

بـالأدب القديـم عامًّـا في القـرن الخامـس عـشر، وكان الإيطاليـون كأنهـم يعـودون إلى أدبهـم السـالف، الأدب اللاتيني الملقـح باليونانية، ومن إيطاليا انتشر الأدبان إلى فرنسـا وإنجلـترا وألمانيـا وهولنـدا، وأسرع انتشـارهما بفضل اختراع الطباعـة في منتصف القرن، فكانـت «نهضـة» حقيقتهـا أنهـا عـودة إلى الثقافـة القديمـة، وثـورة عـلى مـا اسـتحدث العـصر الوسـيط مـن أدب وفلسـفة وفـن وعلـم وديـن، وأسـباب الحيـاة السياسـية والاقتصاديـة. هـذه الثقافـة القديمـة تنضـح بالوثنيـة مـن كل جانب، فانتـشرت الوثنية في الأفـكار والأخـلاق، رأى فيهـا فريق كبير مـن الغربيين صورة إنسـان الفطرة والطبيعة واعتـبروا دراسـة القدمـاء كفيلة وحدها بتكوين الإنسـان بمعنى الكلمة، فسُـميت هذه النزعـة «الإنسـانية»، أيْ المذهـب الإنسـاني، وسُـميت الآداب القديمة «الإنسـانيات».

وجـاءت كشـوف كولومبـوس وفاسـكو دي جاما وماجـلان ودريـك، في أواخر القرن، بمعلومـات كثـيرة عـن شـعوب كانـت بمعـزل عـن المسـيحية وكان لهـا أديـان وأخـلاق، فظهـرت فكـرة الدين الطبيعي والأخـلاق الطبيعية، وهكذا تكونت في الغرب المسـيحي نظريـة جديـدة في الإنسـان تقنـع بما يسـمى «الطبيعة» وتسـتغني عما فـوق الطبيعة، كأنهـا تقـول للـه: نشـكرك اللهم عـلى نعمتك، ولكننـا بغير حاجـة إليها!

ولسـنا نـرى إلا أن هـذه النظريـة تعتمـد عـلى إحـدى وجهتـين للثقافـة القديمـة، وتغفـل عـن الوجهـة الأخـرى؛ فقـد كانـت المدنيـة اليونانيـة والرومانيـة تقـوم عـلى علاقـة وثيقـة بـين المواطنين والآلهـة، وكانت العقول مشـغولة بالقـدر والغيب، وبقيت «الأسرار» ناشـطة طـوال عهـد الفلسـفة، وتأثـر بهـا أعظـم الفلاسـفة، حتـى تحـسر أفلاطـون عـلى أن وحيًـا إلهيًّـا لم ينـزل بخلـود النفـس فيقطـع الـتردد والقلـق، وحتـي رأى رجـال الأفلاطونيـة الجديـدة أن كـمال الفلسـفة في كـمال الديـن والتصـوف، ويقال مثـل هـذا في جميـع الشـعوب القديمـة: كان الديـن أظهـر مظاهـر حياتهـم، يتناولها في جميـع نواحيهـا وينظمهـا أدق تنظيـم. إذن، فقد أخطـأ الإنسـانيون إدراك روح اليونان والرومـان وغيرهـم مـن الأمـم، وخدعهـم عـن هـذه الـروح بعـض الشـعراء الماجنـين والفلاسـفة الماديـين، ولكـن هكـذا كان، فنجمـت نتائـج خطـيرة.

كان مـن آثـار المذهـب الإنسـاني العمـل على سـلخ الفلسـفة عـن الديـن، أو بعبارة أدق، العمـل عـلى إقامـة الفلسـفة خصيمـة للديـن، والحملـة عـلى الفلسـفة المدرسـية بالتهكـم عـلى لغتهـا وبحوثهـا وطريقـة اسـتدلالها، بـل الحملـة عـلى العـصر الوسـيط بجميـع مظاهـره، ورميـه بالجهـل والغبـاوة والبربريـة. وكان مـا هـو أخطـر مـن هـذا، كان أن تـسرب المذهـب الإنسـاني إلى المسـيحية نفسـها، وأخذ يعمل عـلى تقويضها من الداخـل، فـما كانـت البروتسـتانتية في البـدء إلا «احتجاجًـا عـلى الغفرانـات» ودعـوى إصـلاح في الإدارة الكنسـية والعبـادة، ثـم زعمـت أن الديـن يقـوم عـلى «الفحص الحر» أيْ الفهـم الخـاص للكتـاب المقـدس، وعـلى التجربـة الشـخصية، بغير حاجة إلى سـلطة تحـدد معـاني الكتـاب، ثـم تناولـت العقائـد بالفحـص الحر فذهبـت فيهـا كل مذهـب، وبـددت علـم اللاهـوت غـير محتفظـة إلا بعاطفـة دينية عاطلـة من كل موضـوع، قام لوثـير (1483 - 1546) وزفنجـل (1484 - 1531) وكلفـان (1509 - 1564) يزعزعـون العقيـدة الفلسـفية ويُنشـئون الكنائـس المسـتقلة. وقام هنري الثامـن (1509 - 1547) يقهـر الإنجليـز عـلى إنـكار الكثلكـة، وقـام غيره مـن الملوك والأمـراء ينـاصرون المبتدعة قضـاءً لمآربهـم الخاصـة، فـكان القرن السـادس عشر من أشـد القـرون اضطرابًا وفوضى، انحلـت فيـه الروابط الدينيـة والعائلية والاجتماعيـة وعنفت الأهواء القومية، فنشـبت الحـروب مـن أجـل الديـن والسياسـة جميعًـا، واسـتُبيح فيهـا كل محـرَّم بحجـة سـلامة الأمـير أو الدولـة. وكان الأمـراء الإيطاليـون يطلبـون أسـباب القـوة والـترف، فشـجعوا الفنـون والصناعـات، فاندفـع الأهلـون إلى الابتـكار والإتقـان، وتنافسـت المـدن في هـذا المضـمار، حتـى غالـت في الاسـتئثار بالمخترعـات والآلات الجديـدة، وكان مـن اسـتخدام القـوى الطبيعيـة أن زاد في معرفـة أفاعيلهـا، وحفـز الهمـم إلى البحـث عـن قوانينهـا، فخـرج العلـم الآلي مـن ازدهـار الصناعـات، ونبـغ علـماء وفنانـون مـن الطـراز الأول. ومـن المعلـوم أن العمـل السـاذج يسـبق النظـر، أو أن الفـن يسـبق العلـم، ثـم يخـرج مـن النظـر عمـل جديـد، ومـن العلـم فـن جديـد أغنـى وأكـثر إحكامًـا، وكان العلـم بأرشـميدس في القـرن السـادس عـشر، ذلـك العـالم الـذي طبـق النظـر عـلى العمـل خـير معـاون عـلى إقامـة ميكانيـكا جديـدة أرضيـة وسـماوية؛ فـازداد سـلطان الإنسـان عـلى الأرض، واتسـعت السـماء أمـام ناظريـه بفضـل اخـتراع التلسـكوب، فأحـس مـن

الكبرياء والطموح ما لم يحسه من قبل، والتقى هذا الإحساس في نفسه بما أوحى به المذهب الإنساني في الأدب والدين، وبما نفخ فيه النضال السياسي من إحساس قوي بالاستقلال، فتشعر كأنَّه رب نفسه ليس فوقه رب.

تلك خصائص عصر النهضة، وهي هي خصائص العصر الحديث إلى أيامنا، نستطيع أن نردها إلى اثنتين: الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه، وسيكون لكل هذا صدى قوي في الفلسفة؛ ستستقل الفلسفة عن الدين، فتكون هناك فلسفة إلحادية، وتكون فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون فلسفة تشيد بالعلم الآلي وتحصر مجالها على قدر مجاله، أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوت بينها، وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر، وتستبدل نظامًا من الحياة بنظام.

(2) أدوار الفلسفة الحديثة

هذه المذاهب من الكثرة والتشعب بحيث يتعذر التمهيد لها والإشارة إليها بشيء من الدقة في مقدمة عامة، فنقتصر هنا على تعريف مجمل بأبواب الكتاب وهي ستة، يدور الباب الأول على عصر النهضة، أيْ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو عصر جديد، ولكن فيه شيئًا غير قليل من القديم؛ فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعي، وفيه رشديون يذيعون الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد، وفيه علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم، وآخرون يضعون أسس العلم الحديث في الرياضيات والفلك والطبيعيات، وفيه نُقّاد يتشككون في أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة، وفيه فلاسفة تضطرب في عقولهم جميع هاته الميول، فيُخرجون مذاهب غامضة مختلطة.

ولكن ما إن يجيء القرن السابع عشر، وهو موضوع الباب الثاني، حتى تهدأ الثورة، ويبدو ميل إلى الإنشاء بعد الهدم، فتزدهر نهضة دينية، وبخاصة

في فرنسا، وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت الذي يزعم إقامة فلسفة مسيحية ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودنس سكوت، ولكنه يبث فيها روحًا مغايرة للدين، ويتفلسف على أثره مالبرانش وبسكال وسبينوزا وليبنتز، فيبين كل منهم على وجهة ستتكرر في الأجيال التالية، بينما يضع هوبس وفرنسيس بيكون ولوك فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتستمسك بالتجربة. فيكون لهذه الفلسفة الإنجليزية تأثير كبير على القرن الثامن عشر، موضوع الباب الثالث، يلح فيها الإنجليز، وأشهرهم هيوم، ويصطنعها الفرنسيون، فيرد كوندياك المعرفة بأسرها إلى الإحساس، وينقد فولتير وروسو وأضراب لهما كثيرون أصول الدين والاجتماع ويبددون فلسفة ديكارت، ويجمع كانط بين المذهبين الحسي والعقلي في محاولة قوية لتفسير العلم والوجود تجعل منه فيلسوف ألمانيا الأكبر، وتسيطر على العقول إلى أيامنا.

وبينما يبدو القرن الثامن عشر عصر تحليل دقيق ونقد عنيف، إذا بالنصف الأول من القرن التاسع عشر، موضوع الباب الرابع، يعمل على التركيب والبناء في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا على السواء، تظهر في ألمانيا فلسفات ضخمة صاخبة تحمل أسماء فختي وشلنج وهيجل وشوبنهور، ويتعمق الفرنسيون في دراسة الحياة النفسية وشرائطها بحيث يترتب على هذه الدراسة حلول في سائر النواحي، كما فعل مين دي بيران، أو يستوعب أوجست كونت جميع النواحي في مذهب واحد يصدر عن الواقعية، ويحاول نفر من الإنجليز، أبرزهم هاملتون، تصحيح المذهب الحسي بالفلسفة الألمانية.

ثم ينقلب الحال في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، موضوع الباب الخامس، فينشب صراع بين المادية وقد وجدت أسلحة جديدة في نظرية تطور الأحياء، وأنصارًا عديدين في ألمانيا وإنجلترا، أشهرهم دروين وسبنسر، وبين الروحية يؤيدها فلاسفة فرنسيون.

ويستمر هذا الصراع في النصف الأول من القرن العشرين، موضوع الباب

السادس والأخير، ويمكن القول إنه لن ينتهي، ولكن الروحية العصرية عرجاء ناقصة، فإن الفلسفة الحديثة في جملتها لا تؤمن بالعقل ومعانيه ومبادئه، ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة وإله شخصي مفارق للطبيعة، فالروحانية مفتقرة في الواقع إلى فلسفة وجودية موضوعية كفلسفة أرسطو، ولا ندري ما إذا كانت العقول العصرية تأخذ أنفسها بمثل هذه الفلسفة، أو تمضي في محاولاتها العقيمة.

الباب الأول

بين القديم والجديد
(القرنان الخامس عشر والسادس عشر)

الفصل الأول

أفلاطونيون

(1) نقولا دي - كوسا (1401-1464)

أديـب كـما يهـواه الإنسـانيون وريـاضي وفيلسـوف وصوفي، وُلـد بمدينـة كوسـا مـن أعـمال ألمانيـا، ونشـأ عنـد «إخـوان العيشـة المشـتركة» وكانـوا متأثرين للغايـة بالتصوف الألماني في العـصر الوسـيط، فانطبـع هو بهذا الطابع، وفي الخامسـة عشرة أخذ يدرس الفلسـفة بجامعـة هيدلـبرج، وكان أسـاتذتها أوكاميـين، فحفـظ شـيئًا مـن تعاليمهـم، وفي السـنة التاليـة انتقـل إلى جامعـة بادوفا بإيطاليا، وكانت معقل الرشـديين، فـدرس فيها القانون والرياضيات والفلسـفة، دون أن يأخذ بشيء من الرشـدية، ثم اشـتغل بالمحاماة، ولكنه عـدل عنهـا إلى الكهنوت، فترقى في مراتبه، فصار أسـقفًا فكردينـالاً، وكان موضع إعجاب وإجـلال في مختلـف المناصـب التـي تولاهـا، لِـما كان متحليًـا بـه مـن التقـوى والعلـم وحسـن تصريـف الأمـور، حتـى مـع البروتسـتانت، إذ أظهـر نحوهـم الـشيء الكثير من التؤدة والتسـامح.

كان «موسـوعة» حيـة، لـه رسـائل فلكيـة ورياضيـة يبـدو فيهـا ممهـدًا لكوبرنـك ولإصـلاح التقويـم، ولـه كتـاب فلسـفي اسـمه «الجهـل الحكيـم» (1440) وهـذا لفـظ وارد عـن القديـس بونافنتـورا، وسـنوضح المقصـود منـه فيما بعـد، والكتاب مقسـم إلى ثـلاث مقـالات: في اللـه، في العـالم والإنسـان، في العـودة إلى اللـه بالفـداء، ومذهبـه فيه يرجـع إلى ديونيسـيوس وأبروقلـوس وجـون سـكوت أريجنا ومن لف لفهم من فلاسـفة

العصر الوسيط؛ وذلك أن الأفلاطونية بانت له الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقا من الدمار الذي انتهت إليه على أيدي الاسميين، ولم تكن الأرسطوطالية في عهده توفر له هذا الغرض، ولكنها كانت رشدية ملحدة، فعارضها وبعث الصرخة التي لن تلبث أن تدوي في أرجاء أوروبا: «لتسقط شيعة الأرسطوطاليين!»

يصل الكردينال دي كوسا إلى الله والتصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين، المعرفة بالإجمال رد الكثرة إلى الوحدة، أو هي تركيب وتوحيد، ففي المعرفة الحسية، التوحيد في غاية النقص، إذ إن الحواس تقبل الإحساسات متفرقة، وتدرك الأجسام إدراكًا غامضًا، ثم يزيد التوحيد بتكوين معاني الأنواع والأجناس، أيْ برد الجزئيات إلى ماهيات، ونظمها في قضايا وفقًا لمبدأ عدم التناقض، وهذا عمل العقل الاستدلالي، يعطينا علمًا محدودًا نسبيًّا مؤلفًا من احتمالات؛ لأنه ليس في العالم شيئان متشابهان تمام التشابه، وإنما هناك جزئيات منفصلة مستقلة لا يقاس بعضها على بعض، وهذه هي الاسمية التي أخذها عن أساتذة هيدلبرج، ثم يبلغ التوحيد أقصاه في الحدس، فتبطل عنده قيمة مبدأ عدم التناقض، وتدرك النفس توافق الأضداد التي يعرضها العقل الاستدلالي منفصلة متقابلة، وليس هذا الحدس معرفة، إذ إن المعرفة لا تحصل بغير كثرة واختلاف، فكمال التفكير في وقوف التفكير، فالجهل الحكيم معرفة الفكر لحدوده، واعتقاده بالوحدة المطلقة وراء هذه الحدود، وبأن مبدأ عدم التناقض ليس المبدأ الأعلى، وليس الجدل العلم الأعلى الذي يخضع له العقل والإيمان، على ما يريد الاسميون. إن النقائض والأضداد ملازمة لعلمنا بالمتناهي، ولكنها تمحى في اللانهاية؛ فالخط المنحني إذا صححنا انحناءه إلى ما لا نهاية، جعلناه كالخط المستقيم، وإذا فرجنا الزاوية القائمة في المثلث إلى ما لا نهاية، اختلط وترها بالضلعين الآخرين، ومتى اعتبرنا الحركة كأنها سكونات متتالية، اتفقت مع السكون، وهكذا في جميع الأضداد.

فالله الموجود الأعظم اللامتناهي الحاوي كل وجود، حتى النقائض: «هو الأشياء جميعًا في حال الوحدة أو الانطواء، والعالم الأشياء جميعًا في حال الكثرة أو الانتشار، الله الموجود المطلق الذي بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود

المتشخص المركب المنتقل من القوة إلى الفعل». وجود العالم «لاوجود» بالقياس إلى الوجود الإلهي؛ لذا يجب أن ننفي عن الله كل تعين، فلا يبقى لنا شيء نسميه، لأن كل اسم فهو ناشئ عن تفريق وتمييز، وهذا هو اللاهوت السالب كما صادفناه عند ديونيسيوس وسكوت أريجنا، وإذا أطلقنا على الله أسماء فإنما ندل فقط على أنه نموذج الموجودات ومصدرها، وهذا هو اللاهوت الموجب، أما العالم فيرجع كله إلى الله؛ إذ إن كل موجود فهو يرمي إلى استكمال ماهيته، ويرجع الإنسان إلى الله بالمعرفة؛ فإن طبيعته العقلية تسمح له باتحاد بالله أوثق، وكل هذا نعرفه عن الفلاسفة الذين ذكرناهم، وقد اتهم الكردينال دي كوسا بوحدة الوجود، فأنكر التهمة، وهو يفسر معنى توافق الأضداد والانطواء الإلهي بما لا يدع مجالاً للشك في مقاصده، فيقول إن الله أوجد العالم «عن قصد» لا ضرورة، وهذا ينفي كل اشتراك في الوجود بين الخالق والمخلوق.

(2) مرسيليو فتشينو (1432-1499)

في هذا الوقت الذي نؤرخه، لم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحي المسيحي مثل الكردينال دي كوسا، بل كانوا في معظمهم أصحاب دين طبيعي قائم على الله والنفس والخلود والحرية، يستمدون الأدلة المؤيدة له من كتب أفلاطون، ويقنعون بهذه الأركان الأربعة لكي يصفوا الفلسفة بأنها مسيحية، معارضين رشديي بادوفا الذين كانوا يعتقدون بالمنافاة بين الطرفين، وأول من افتتح النزاع بين الأفلاطونيين والأرسطوطاليين، العالم اليوناني بليثون Plethon، فقد أسس بفلورنسا أكاديمية أفلاطونية كسبت عددًا كبيرًا من الإيطاليين إلى جانب أفلاطون، ونشر سنة 1440 رسالة ضد أرسطو، وخلفه على المدرسة مواطنه الكردينال بساريون. وأشهر أتباعهما مرسيليو فتشينو، نقل إلى اللاتينية تُساعيات أفلوطين (1492) وشرح أفلاطون في كتاب سمّاه «الإلهيات الأفلاطونية في خلود النفس» وقال في مقدمته: إن الحاجة ماسة إلى دين فلسفي يستمع إليه الفلاسفة بقبول، وقد يقتنعون به، على أن أهمية فتشينو قائمة في تعريف الغربيين بكتب أفلاطون وأفلوطين، وقد طُبعت كتبه مرارًا بباريس خلال القرن السادس عشر، وكانت مصدر العلم بالفيلسوفين.

(3) جاك بيك دي لا ميراندول (1463-1494)

وتلاقت في تلك البيئة المضطربة، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال اليهودية والمذاهب السرية[1] فنشأت مذاهب غريبة تشترك في الاعتقاد بالروحانيات وفي معالجة العلم الطبيعي، فتتخذ من الناحية الأولى وجه الدين، ولكنه دين غامض مريب، ومن الناحية الثانية وجه الفلسفة، ولكنها فلسفة مشوبة بالسحر والتنجيم والطلسمات، فقد كان أصحابها يزعمون معرفة الطبيعة بمذهب سري، وإخضاعها بفن سري، تبعًا لما جاء عند أفلوطين من أن العالم جملة قوى مترتبة وأن من الممكن التأثير فيما تحت فلك القمر بوساطة القوى العليا.

إلى هذه النزعة ينتمي جان بيك دي لاميراندول، كان متضلعًا من اليونانية والعبرية، وكان يعتقد أن في الكابال حكمة لا تقل شأنًا عن حكمه أفلاطون وحكمة التوراة، وهو أحد الأفلاطونيين الذين حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فصنف في ذلك كتابًا تركه غير تام، وقد شرح سفر التكوين شرحًا رمزيًّا بعد كثيرين سبقوه، فاستخرج منه بالتأويل الفلسفة الباهرة المعقدة الموجودة في الكابال.

(4) براسلس (1493 - 1541)

هو تيوفانت هوهنهيم المعروف بـ«براسلس»، عالم وطبيب ألماني، كتب بالألمانية، يرجع إلى النزعة المتقدمة، فيؤمن بنور باطن أعلى من «العقل الحيواني» ويحب الكابال ويمزج بينها وبين المسيحية، فيذهب إلى أن النفس الكلية والأرواح التي تليها صدرت عن المسيح، وأن من يطيع الإرادة الإلهية طاعة مطلقة يتحد بالمسيح وبالعقول المفارقة، ويزعم أنه خير الأطباء، الحاصل على الدواء الكلي أو

---

(1) لفظ الكابال يعني التقليد «الموروث أو المقبول» من فعل «قَبل يَقبل»، والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة، وهي شروح من الغرابة والبعد عن الأصل بمكان.

حجـر الفلاسـفة، ويعـارض العلـم الطبيعـي الأرسـطوطالي في عـدة نقـاط، وبالأخـص نظريـة العنـاصر الأربعـة، وقسـمة العـالم إلى منطقـة عليـا وأخـرى سـفلى، فيقـول إن الموجـودات الطبيعيـة جميعًـا مُركّبـة من المـواد عينها، خاضعـة للقوانين عينهـا، والعلم الطبيعـي عنـده قائـم على أن كل شيء في العالم فهـو رمز، وأن كل شيء فهو في كل شيء، وأن العلـم تعيـين درجـات الصلـة والألفـة بـين الأشـياء، وأننـا بمعرفـة هـذه الدرجـات نعـرف كيـف تتفاعـل الأشـياء، وكيـف نؤثر فيهـا. وكتبه كلهـا عبارة عن تعيـين مقابلات مـن هـذا القبيـل، وقـد كان لها تأثير كبـير في الجمعيـات الصوفية الألمانيـة، ولكن العلم الحديـث اتخـذ طريقًـا بعيـدًا كل البعـد عن هـذا الخيال.

الفصل الثاني

رشديون

(1) بونبوناتزي (1462-1525)

هـو أشـهر أسـاتذة بادوفا في ذلـك العصر، وكانـت جامعتها أرسـطوطالية رشـدية تنشـبث بتأويـل ابـن رشـد لأرسـطو، ليـس فقـط في العقليـات، بل أيضًـا في الطبيعيـات، فتعارض الميكانيـكا الجديـدة التـي بـدأت في جامعـة باريـس في القـرن الرابـع عـشر، بنظريـة أرسـطو في حركـة المقذوفات، وتـصر على قسـمة العالم إلى الرشـديين اللاتـين في قولهـم إن القضيـة الواحدة قد تكون صادقة عنـد اللاهوتي دون أن تكـون كذلـك عنـد الفيلسـوف، وإن باسـتطاعتنا أن نؤمـن بـالإرادة بما لا نجد لـه مبررًا في العقـل، فنخضـع للديـن مـع علمنـا ببطلان عقائـده، ونـشر كتابًا في «خلـود النفس» أنكـر فيـه الخلـود، ثـم أعلـن خضوعـه لتعاليـم الديـن بالخلـود كحـل نهـائي للمسـألة، ولكـن محكمـة التفتيـش أمـرت بإحـراق الكتـاب، ونجـا هـو مـن الأذى بفضـل حمايـة أحـد الكرادلة.

في كتـاب «خلـود النفـس» (1516) يذهـب إلى أن الخلـود ليـس لازمًـا مـن مبـادئ أرسـطو، فكأنـه يـرد عـلى القديـس تومـا الإكوينـي الـذي قـال بعكـس ذلـك، بـل كأنـه يقيـم الحجـة عـلى الكنيسـة بالفيلسـوف الـذي أعلنتـه حجتهـا، وفي معالجته للمسـألة ينحـرف عـن قـول ابـن رشـد وأتباعـه إن العقـل المنفعـل مفـارق كالعقل الفعـال، وإن للنفـس الإنسـانية بمـا هـي مشـاركة في المعرفـة العقليـة خلـودًا لا شـخصيًا، ويتابـع

إسكندر الأفروديسي في أن العقل المنفعل في النفس، وأنه «هيولاني» أيْ إنه مجرد استعداد جسماني لقبول تأثير العقل الفعال المفارق، وأن النفس الإنسانية فانية كالجسم، وكان هذا الموقف الثاني يعد أكثر خطرًا من الأول، وكانت هناك مناقشات بين أتباع إسكندر وأتباع ابن رشد، فلا نعجب أن يشجع البابا أحد الرشديين (واسمه نيفو nifo) على معارضة بونبوناتزي، فيدوّن كتابًا «في الخلود» لهذا الغرض (1518)، وبعض الشر أهون من بعض! ثم يرد بونبوناتزي على الحجة التي تستنتج ضرورة الثواب والعقاب، فيقول إنها قائمة على تصور خاطئ، أو على الأقل ناقص، للفضيلة والرذيلة والثواب والعقاب، إن الفضيلة التي تصنع بغية ثواب مغاير لها، ليست فضيلة، يشهد بذلك أننا جميعًا نعتبر الفعل النزيه أجمل من الفعل النفعي، والثواب الحق هو الفضيلة نفسها وما يلحقها من اغتباط، أما الأجر المغاير للفضيلة، فثواب عرَضي لا يمت إلى الفضيلة بسبب، وكذلك الحال في الرذيلة، فإنها تنطوي على عقابها، حتى ولو لم يلحقها ألم خارجي، إن الغاية الطبيعية للإنسان هي طبيعته الإنسانية، وإن في كرامة الفضيلة وعار الرذيلة لَسببًا كافيًا لمحبة الأولى والترفع عن الثانية، فليس يسوغ للإنسان، سواء أكان فانيًا أم خالدًا، أن يحيد عن طريق الخير، أما أن الشعب يصنع الخير ابتغاء ثواب أخروي، ويجتنب الشر خشية جهنم، فهذا يدل على أن أفكاره الأخلاقية ما تزال في الطفولة، وأنه بحاجة إلى الوعد والوعيد حيث يصدر الفيلسوف عن المبادئ ليس غير، المشرعون هم الذين ابتكروا الاعتقاد بالخلود، لا عناية منهم بالحقيقة، بل حرصًا على الخير العام، وبونبوناتزي على حق فيما يثبت من أن الطبيعة الإنسانية مقياس الخير والشر، وأنه يجب إتيان الفضيلة لذات الفضيلة، واجتناب الرذيلة لذات الرذيلة، ولكنه على باطل فيها يريد أن ينفي، فليست الفضيلة غاية في ذاتها، وإنما غاية الإنسان وسعادته نظرية، والمسيحية تعلم أن مثل هذه السعادة تتحقق بمعاينة الله، وأن عقاب الرذيلة الحرمان من الله، فإذا كان الثواب والعقاب الأخرويان مغايرين للفضيلة والرذيلة بما هما كذلك، فإن الثواب الأخروي ذاتي للإنسان الفاضل الذي يتوجه إلى الفضيلة لكونه إنسانًا ويتخذ منها وسيلة لتغليب الإنسانية على البهيمية، والعقاب الأخروي ذاتي للإنسان الرذيل الذي يتحول

عـن إنسـانيته، وبونبوناتـزي بعـد لا يسـتطيع أن يعـين أساسًـا للواجـب ومبـدأ ملزمًـا بـه، فيدعـه لمحـض مشيئة الشـخص، وتعـد محاولتـه هـذه نموذجًـا للأخـلاق الطبيعية المسـتقلة عـن الفلسـفة والديـن.

ولـه كتـاب «في القـدر والحريـة وانتخـاب اللـه للمخلوقـات» (1525) يذهـب فيـه إلى أن الحريـة الإنسـانية ثابتـة بالتجربـة، وأن العنايـة الإلهيـة ترجـع إلى الإيمـان، ولا يمكـن التوفيـق بينهـما؛ لأن في وضـع الواحـدة رفعًـا للأخـرى، ويعـرض لمسـألة الـشر، فيـبرره بأنـه داخـل في نظـام العـالم، وأنـه شرط الخـير، كـما يفعـل أفلاطـون والرواقيون وأفلوطـين. وبعـد وفاتـه نـشر له كتـاب «في علـل الظواهـر الطبيعية العجيبـة أو كتاب التعازيـم» (1556) يقـول فيـه إن المعجـزات أحداث اسـتثنائية تصاحب نشـوء الأديان، وهـي مـع ذلـك أحـداث طبيعيـة، إلا أن تفسـيرها يتطلب تعمقًـا في معرفـة الطبيعة لا يبلـغ إليـه الإنسـان عـادةً؛ فهـو يتطلـب مثـلاً معرفة مـا للأعشـاب والأحجـار والمعادن مـن قـوى خفيـة، وما بين الإنسـان وسـائر أجـزاء العالم، ومنهـا النجوم بنـوع خاص، من علاقـات مختلفـة، ومـا للمخيلـة مـن قـوة قـد تحـدث الشـفاء بالإيحـاء، وأمـورًا أخرى مـن هـذا القبيـل. وكان أفلوطـين قـد قـال بمثل ذلـك (في الرسـالة الرابعة من التسـاعية الرابعـة، ف36 - 42). فهـؤلاء الرشـديون أو الأرسـطوطاليون يسـتمدون أسـلحتهم مـن كل موضع.

(2) جيرولامو كردانو (1501-1576)

خريـج جامعـة بادوفـا أيضًـا، اشـتُهر بالطـب. ولـه اسـم مذكـور في الرياضيـات بوضعـه قاعـدة لحـل معـادلات الدرجـة الثالثـة في كتـاب نُـشر سـنة 1543. وهـو صنـو براسـلس، ذهـب إلى مزيـج غريـب مـن السـحر والتنجيـم، ومـن الآراء الحـرة. نظـر في قيـام الأديـان وانحطاطهـا، وفي توزعهـا في مناطـق الأرض، فأرجعهـا إلى تأثـير اقـتران النجـوم، واسـتخرج طالـع المسـيح المولـود في اقتران المشـتري والشـمس، وأضاف الشريعـة اليهوديـة إلى تأثـير زحـل، وللعـالم عنـده نفـس واحدة آلتهـا الحـرارة، فجميع الموجـودات الطبيعيـة حيـة ولـو لم تظهـر الحيـاة فيهـا جميعًـا، ويـروى أنـه عـد

استكشاف أقمار المشترى أبى أن ينظر في التلسكوب وأصر على إبائه لمخالفة هذا الكشف لمذهب أرسطو.

(3) تشيزاري كريمونيني (1550-1631)

من أساتذة بادوفا وآخر ممثلي مدرستها في الوقت الذي كان العالم من حولها قد تحول أيّما تحول، له كتاب «في السماء» يردد فيه الآراء المميزة لمدرسة قدم العالم وضرورته، إنكار الخلق، اتحاد وثيق بين النفس والجسم يقضي على الروحانية، إنكار الخلود، إنكار العناية الإلهية، واعتبار الله علة غنائية فحسب.

الفصل الثالث

علماء

(1) ليونارد دافنتشي (1452-1519)

ثمـرة مـن خير ثمار عـصر النهضة، اشـتغل بالتصوير والنحت والموسـيقى فـكان فنانًـا عظيمًا، وتبحّـر في التشريع والمعمار والميكانيـكا فـكان عالمًـا مبرّزًا، واسـتخلص مـن أبحاثه أصول المنهـج العلمـي، ومـن مشـاهداته للناس عوامل سـيرتهم فكان فيلسـوفًا مذكـورًا، تناول علـم الميكانيـكا حيـث تركه أرشـميدس، ونهج فيه نهجـه، فوصل إلى نتائـج تختلف عما كان وصـل إليـه الاسـميون الباريسـيون في القـرن السـابق، وكان مقتنعًـا بـأن العلم ابن التجربـة، وأن النظريـات التـي لا تلقـى تأييدًا مـن التجربة نظريات باطلـة، فكان يرمي الكيميائيـين والمنجمـين بأنهم دجالون أو مجانين، وليسـت التجربـة عنده مجرد الإدراك الحـسي، بـل البحـث عـن العلاقـات الضرورية بـين الأشـياء، ووضـع هـذه العلاقـات في صيـغ رياضيـة تخلـع عـلى نتائـج التجربـة يقينًـا كامـلاً، وتسـمح باسـتنتاج الظواهـر المسـتقبلة من الظواهـر الراهنة.

(2) نقولا كوبرنك (1473-1543)

وُلـد بمدينـة ثورن Thorn من أعمال بروسـيا، ولكن البولنديـين يدعون أنه بولندي، والمُرجّـح أنـه مـن أسرة ألمانيـة اسـتوطنت بولنـدا، درس الآداب والرياضيـات والفلـك

بجامعة كراكوفيا، وقضى عشر سنين بإيطاليا (بمدن بولونيا وروما وبادوفا)، ويبدو أن أستاذه ببولونيا كان يشك في الفلك القديم، وتكونت عنده هو أصول مذهبه فيما بين الثالثة والثلاثين والسادسة والثلاثين، وقضى زمنًا طويلاً يعالجه وينقحه، ثم وضع كتابه «في الحركات السماوية» ولكنه لم يرَ نشره إلا في آخر حياته، فجاءته نسخة مطبوعة منه وهو على فراش الموت فاقد الوعي. أراد أن يتصور السماء على نحو أبسط من تصور أرسطو وبطليموس، ورائده أن دأب الطبيعة إدراك غاياتها بأبسط الوسائل، فرأى أن بقاء أكبر الأجرام ثابتًا على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى، أكثر تحقيقًا لهذا المبدأ من دوران الأجرام جميعًا حول الأرض، وأضاف إلى مبدأ البساطة مبدأ النسبية حيث قال: إن الإدراك الحسي لا ينبئنا بداهة، حين تحدث حركة في الفضاء، إن كان المتحرك هو الشيء المحسوس، أو الشخص الحاس، أو أن الاثنين يتحركان بسرعة مختلفة، أو في اتجاه مختلف، فإذا افترضنا الأرض متحركة، وهي المكان الذي نشاهد منه الحركات السماوية، حصلنا على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة، وينحصر جهد كوبرنك في التدليل الرياضي على أن الفرض الأول يدع الظواهر كما تبدو للإدراك الحسي، فالنظرية الجديدة معروضة هنا كمجرد فرض، وقد عني الناشر بالتنبيه على ذلك في المقدمة، فلم يُثِر الكتاب اعتراضًا، وهذه النظرية قال بها أرسطرخس الفيثاغوري، وذكرها شيشرون في أحد كتبه، وقرأها كوبرنك، فعمل على تأييدها، أو بعبارة أصح، على بيان إمكانها.

(3) لويس فيفيس (1492-1540)

وُلد في بلنسية من أعمال إسبانيا، درس في باريس، وقضى بقيّة حياته في بلجيكا، كان من القائلين بوجوب اتخاذ التجربة أساسًا للمعرفة، وقد طبق هذا القول في كتاب له «في النفس والحياة» (1538) جمع فيه مواد كثيرة مستمدة من القدماء، وملاحظات شخصية كثيرة، وتحليلات دقيقة للظواهر النفسية، فهو يصرح بأن صعوبات جمة تعترض الفحص عن ماهية النفس، وأن العلم بما ليست النفس أيسر من العلم بما هي، وأنه لا فائدة من معرفة ماهيتها، بل الفائدة في معرفة وظائفها، فعلم النفس عنده

فسيولوجي وصفي، وهو يتصور النفس مبدأ للحياة بجميع مظاهرها، وليس فقط للحياة الفكرية، ويجعل من الدماغ مركز المعرفة، خلافًا للأرسطوطاليين الذين كانوا يضعونها في القلب، على أنه يضع في القلب القوة الحيوية، بحجة أن القلب موضع أول مظهر وآخر مظهر للحياة، وموضع الانفعالات، وهو مع ذلك روحي، يقول إن النفس الإنسانية مخلوقة من الله مباشرة، وإن النفسَين النامية والحاسة متولدتان بقوة المادة، ودليله على روحية نفس الإنسان أنها لا تقنع بالمحسوس المتناهي، ولكنها توّاقة إلى اللانهاية، وقد كان له أثر قوي للغاية على النظريات النفسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وديكارت يدين له بالشيء الكثير، ويذكره في غير ما موضع، وله آراء قيمة في التربية والتعليم.

(4) كبلر (1571-1630)

وُلد في إحدى مدن ورتمبرج، درس الآداب والفلسفة واللاهوت والرياضيات والفلك في المدرسة الأكليريكية بتوبنجن، ثم انصرف عن اللاهوت إلى تدريس الرياضيات، وكان يرى فيها أكمل العلوم، ويرى وجوب اتباع منهجها في كل علم؛ لأن الروح الإلهي يتجلى بالنظام والقانون، ولأن العقل الإنساني يدرك النسب الكمية بأوضح مما يدرك أيّ شيء آخر، ولا يصل إلى اليقين التام إلا باعتباره الوجهة الكمية، وكان أول اتجاه كبلر إلى وضع نظرية جديدة توفق بين نظرية كوبرنك ونظرية العقول المحركة للكواكب، ولكنه عاد فآثر أن يفترض عللاً «طبيعية» واستعاض بالقوة عن العقل المحرك، وبعد بحوث طويلة استعاض بالأهليلج عن الدائرة التي كانت معتبرة أكمل الأشكال، وأيد نظرية كوبرنك بأن اكتشف مدارات السيارات وقانون حركتها، وفي أول كتاب له خصص فصلاً للتوفيق بين نظرية كوبرنك والتوراة، وكان بروتستانتيًّا، فلما راجع المخطوط أساتذة اللاهوت بجامعة توبنجن البروتستانتية، حذفوا منه ذلك الفصل، فلم يظهر في الكتاب المطبوع (1596)، وفي سنة 1608 أراد أن ينشر في ليبزيك تقريرًا مفصلاً عن النجم المذنب الذي ظهر في السنة السابقة، فأصر لاهوتيو المدينة البروتستانت على أن يمتنع من النشر.

(5) جليليو (1564-1642)

وُلد بمدينـة بيـزا مـن أعـمال إيطاليـا، وفي السـابعة عـشرة دخـل جامعتها لدراسـة الطـب نـزولاً على رغبة والده، ولكنه كان يتلقى في الوقت نفسـه الفلسـفة والرياضيات والفلـك، مـع شـغف كبـير باليونانيـة واللاتينيـة والشـعر والموسـيقى والرسـم، وإيثـار لأفلاطـون وأرشـميدس عـلى أرسـطو، وبعـد ثمـاني سـنين صـار أسـتاذًا بالجامعـة فمكث بهـا ثـلاث سـنين (1589 - 1592) ثـم انتقـل إلى جامعـة بادوفـا، فقـضى بها سـبع عشرة سـنة (1593 - 1610)، وكان يعـرض الفلـك القديـم مـع اعتقـاده بنظرية كوبرنك، شـأن غـير واحـد مـن أسـاتذة العـصر، وفي سـنة 1609 صنـع التلسـكوب، فـرأى جبـال القمر ووديانـه، وأقـمار المشـترى الأربعـة، وعـين قانـون حركتها، وفي مارس من السـنة نفسـها نـشر كتابًـا بعنـوان «رسـول مـن النجـوم» عـرض فيـه كشـوفه، وأعلـن انحيـازه لنظرية كوبرنـك، فلقـي هـذا الكتـاب نجاحًـا عظيـمًا وغادر جليليـو بادوفـا إلى فلورنسـا إجابة لدعوة الغراندوق، وفي أواخر السـنة اكتشـف كلف الشـمس، فاستنتج من حركة الكلف عـلى قـرص الشـمس دوران الشـمس نفسـها، وفسـاد الـرأي القديـم الذي يقسـم العالم إلى منطقـة سـفلية هـي محـل الكون والفسـاد، وأخرى علويـة بريئة منهـما، ودعا أتباع أرسـطو إلى النظـر بالتلسـكوب، ويُذكـر أن ملانكتون، الزعيـم البروتسـتاني، وكريمونيني، أسـتاذ بادوفـا، رفضـا هـذه الدعـوة غـيرةً منهـما عـلى مذهـب أرسـطو، وفي سـنة 1611 ذهـب جليليو إلى روما، فأحسـن البابا بولس الخامس وفادته، واحتفى به فلكيو المعهد الرومـاني، ثـم عـاد إلى فلورسـنا. ومـا كاد يسـتقر فيهـا حتـى صـدر كتاب لأحـد علمائها «في الفلـك والبصريـات والطبيعيـات» (1611) يتهمـه بمخالفة التأويل السـلفي للكتب المقدسـة، فـرد عليه جليليو في 21 ديسـمبر 1612 برسـالة موجهـة إلى الراهب البندكتي كاسـتلي، أسـتاذ الرياضيـات بجامعـة بيزا الذي كان يقـول بـدوران الأرض، ودفع التهمة بتأويـل النصـوص الكتابيـة المعـترض عليهـا طبقًـا لنظريتـه، ثـم عـاد فأسـهب في هـذا الموضـوع في رسـائل أخرى، وفي 5 فبرايـر 1615 أحال أحد الرهبان الدومنيكان إلى ديوان الفهرسـت، وهـو الديـوان المكلـف بمراقبـة الكتـب ووضع الخطِـر منها في ثبـت الكتب

المحرفة، ورسالة جليليو إلى كاستل، فقام الديوان بالتحقيق مع جليليو، ونصحه الكرادلة دلمونتي، الذي كان رشحه للأستاذية بجامعة بيزا، وبلارمينو من كبار رجال الكنيسة، وباربريني الذي صار فيما بعد البابا أوربان الثامن، بأن يقتصر على التدليل العلمي، ويعرض نظريته على أنها فرض أبسط من النظرية القديمة، ويدع تفسير الآيات الكتابية إلى اللاهوتيين ولكنه لم يستمع إلى هذه النصيحة، ونشر تفسيرًا جديدًا لبعض الآيات، فأعلن إليه ديوان التفتيش في 25 فبراير 1616 أن يمتنع عن الجهر برأيه، فوعد بالامتناع، وفي 5 مارس قرر ديوان الفهرست تحريم كتاب كوبرنك «ما لم يصحح» وأغفل ذكر كتاب جليليو مراعاة له، ومعنى قول الديوان «ما لم يصحح» أنه يأذن بطبع الكتاب نظرًا لفائدته بشرط تصحيح المواضع التي يتحدث فيها المؤلف عن حركة الأرض ومكانها من العالم «لا كمجرد فرض بل كحقيقة» كما جاء في تفسيره لقراره بتاريخ 15 مايو 1620. وفي 1618 ظهر نجم مذنب، فنشر جليليو (أو أحد تلاميذه فيما يقال) «مقالاً في المذنبات»، فرد عليه أحد اليسوعيين من أساتذة المعهد الروماني فصنف جليليو كتابًا في شكل رسالة موجهة إلى أحد رجال الدين المعروفين، سمّاه «المحاول» (1623) أيْ محاولة في المنهج التجريبي، وحمل فيه حملة عنيفة على الفلك القديم، فأخلف وعده مرتين، على أن البابا (أوربان الثامن) استقبله بروما في السنة التالية ست مرات، وشمله بعطف كثير، وبعد ثماني سنين (1632) أذاع جليليو كتابه المشهور «حوار»، يناقش فيه أربعة أيام متوالية أهم نظريتين في العالم، يقتصر فيه ظاهرًا على سرد الحجج في جانب كل نظرية، وينم أسلوبه عن الجانب الذي يميل إليه، فعهد البابا إلى لجنة بفحص الكتاب، وأعلن ديوان التفتيش إلى جليليو بالمثول أمامه، فاعتذر باعتلال صحته، وبعد خمسة أشهر (13 فبراير 1633) وصل إلى روما، فلم يحبس كما كان مألوفًا، ولما سُئِلَ أجاب أنه ما زال منذ قرار ديوان الفهرست يعتبر رأي بطليموس حقًا لا يتطرق إليه الشك، وكرر هذا الجواب، فكان كاذبًا مرتين، فطلب إليه التوقيع على جوابه وصُرف، وفي اليوم التالي قرئ عليه الحكم، فإذا بالحكم يعلن أنه شبهة قوية قائمة على جليليو بالخروج على الدين لقوله بمذهب كاذب منافٍ للكتاب المقدس، ويطلب إليه أن ينكره، وأن

يقسم بأن لا يقول أو يكتب شيئًا يمكن أن يستنتج منه هذا المذهب، فأنكر وأقسم وهو راكع على ركبتيه، ثم وقّع بإمضائه على صيغة الإنكار والقسم، ويُروى أنه بعد التوقيع ضرب الأرض برجله وقال: «ومع ذلك فهي تدور» ولكن هذه الرواية لم تذكر لأول مرة إلا سنة 1761، وهي إن صحت كانت شاهدًا ناطقًا بريائه أو كذبه مرة ثالثة. وكان الحكم يقضي عليه بالحبس، ولكن البابا عيَّن إقامته في قصر سفير توسكانا صديق جليليو، وبعد بضعة أيام تركه يذهب إلى مدينة سيين حيث نزل عند أحد الكرادلة من أصدقائه أيضًا، وبعد خمسة أشهر طلب الإذن بالذهاب إلى فلورنسا، فأجابه البابا إلى طلبه، فعاش هناك «سجينًا بالشرف» فكان يواصل بحوثه الرياضية، ويستقبل من يقصد إليه من العلماء والكبراء، وفي سنة 1638 نشر كتابًا بعنوان «مقالات في علمين جديدين» يحوي أصول العلم الحديث في الميكانيكا والطبيعة، ولكنه طُبع في هولندا هربًا من المراقبة قبل الطبع، وفي أوائل تلك السنة فقد جليليو بصره، وكانت وفاته بالحمى، وفي أثناء مرضه أبدى عواطف تَقوى حارّة، وأرسل إليه البابا بركته.

والحق أن «المجمع المقدس» أخطأ في الحكم بأن مذهب كوبرنك باطل منافٍ للكتب المقدسة، ولكن هذا لا ينال من الكنيسة بالقدر الذي يزعم الكثيرون، ذلك بأن الكنيسة تعلم أن عصمتها في العقائد والأخلاق قائمة في المجمع الكنسي العام؛ أيْ الممثل للكثلكة جمعاء، متحدًا مع البابا، وفي البابا نفسه ناطقًا باسم الكنيسة وفارضًا نطقه صراحة على جميع المؤمنين، والحكم هنا صادر عن هيئة خاصة، وهذه الهيئة إن كانت أنكرت النظرية الجديدة، فهي لم تمانع في إذاعتها كمجرد فرض علمي، فلم يكن رائدها التعصب ضد العلم، بل صيانة الكتب المقدسة لصيانة الدين والأخلاق، وكل ما يمكن أن يقال هو أن غيرة رجالها على الدين أربت على فطنتهم، ولكن يجب أن نذكر أن النظرية القديمة كان يؤيدها البروتستانت أيضًا، وقد مَّر بنا موقف لاهوتييهم من كبلر، كما كان يؤيدها جمع الأرسطوطاليين من مؤمنين وملحدين، ثم إن أدلة جليليو لم تكن برهانية، وهذه نقطة جديرة بالتنويه، فكان خصوم نظريته يناقشونها وينقدونها، وقد قال الكردينال بلارمينو، في رسالة ترجع إلى سنة 1615 موجهة إلى أحد الرهبان

المناصرين لمذهب كوبرنك: لو كان هناك برهان حق على دوران الأرض وثبات الشمس، إذن لتعيّن الحذر الشديد في تفسير آيات الكتب المقدسة، ولكان أحرى بنا أن نقول إننا لا ندرك معناها، من أن نُكذّب ما قام عليه البرهان، ولكني لن أعتقد بقيام هذا البرهان قبل أن يبين لي.

وهذا ما حدث بالفعل فيما بعد، إذ لم تعد الكنيسة تحرّم الاعتقاد بمذهب كوبرنك، بل صارت تحمل الآيات على محمل التعبير بالظاهر، كما نقول نحن الآن: طلعت الشمس وغربت. وماذا يقول الشانئون لمن يذهب من علمائنا المعاصرين إلى أن نظرية كوبرنك مجرد فرض، وأن ميزتها على النظرية الأخرى تنحصر في بساطتها ليس غير؟ فيصرح أحدهم، هنري بوانكاري، بأن هاتين القضيتين: «الأرض تدور» و«افترض دوران الأرض أكثر نفعًا في العلم» هما معنى واحد بعينه، وليس يوجد في إحداهما أكثر مما يوجد في الأخرى.[1]

وبعد، فأهمية جليليو في تاريخ الفلسفة ترجع إلى نقطتين: إحداهما المنهج العلمي، والأخرى بناء النظرية الآلية، فمن الناحية الأولى نجده يقول عن المنطق الصوري إنه مفيد في تنظيم التفكير وتصحيحه، ولكنه قاصر عن استكشاف حقائق جديدة وليس يحصل الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة؛ فإن مثل هذا الاستقراء مستحيل، وإنما يحصل الاستكشاف باستخلاص فرض من تجارب معدودة (وهذه مرحلة تحليلية) ومحاولة تركيب قياس يبين أن ذلك الفرض مطابق لتجارب أخرى (وهذه مرحلة تركيبية) بحيث يتكامل التحليل والتركيب ويتساندان، وهذا يعني أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص مؤيدًا بالقياس، والاستقراء ممكن حتى ولو لم نستطِع أن نجد أو نوجد في الطبيعة الفرض الذي نستخلصه: مثال ذلك، نفترض أن الأجسام تسقط في الخلاء بنفس السرعة، ولكننا لا نستطيع تحقيق الخلاء المطلق، فنستعيض عنه بالنظر إلى ما يحدث في أوساط يتفاوت هواؤها كثافة، فإذا رأينا السرعات تتقارب كلما تخلخل الهواء، حكمنا بأن الدليل قد قام على صحة الفرض. ومن ناحية النظرية الآلية: يقول

(1) Henri poincaré la science et Phypo hèse p. 4.

جليليـو إن هـذه النظريـة أقـرب إلى مبدأ البسـاطة الذي قـال به كوبرنـك؛ فالعالم مادة وحركـة، أمـا الحركـة فخاضعـة لقانـون القصـور الـذاتي، وكان كبلـر قـال إن الجسـم لا ينتقـل بذاتـه مـن السـكون إلى الحركـة، وقـال جليليـو إن الجسـم لا يغير اتّجـاه حركته بذاتـه، أو ينتقـل بذاتـه مـن الحركـة إلى السـكون وبينـت التجربـة أن الحركـة تسـتمر بالسرعـة نفسـها كلـما أزلنـا العوائـق الخارجيـة، فمتـى وجـدت الحركـة اسـتمرت دون افتقـار إلى علـة، وأمـا المـادة فمجـرد امتـداد، ويقـول جليليـو إنـه لم يسـتطِع قـط أن يفهـم إمـكان تحـول الجواهـر بعضهـا إلى بعـض، أو طـروء كيفيـات عليها، كـما يذهب إليـه أرسـطو، ويرتئـي أن كل تحـول فهـو نتيجـة تغـير في ترتيـب أجـزاء الجسـم بعضها بالنسـبة إلى بعـض، وهكـذا لا يخلـق شيء ولا يندثر شيء، فالتغـيرات الكيفية عبارة عن تغـيرات كميـة أو حـركات، وينقلـب العلـم الطبيعي علـمًا رياضيًّا ينزل مـن المبادئ إلى النتائـج، ويسـمح بتوقـع الظواهـر المسـتقبلة؛ لـذا كان مبـدؤه قيـاس ما يقبـل القياس، ومعالجـة مـا لا يقبلـه مبـاشرة حتـى يصير قابـلاً له بصفة غـير مباشرة، ويـصرح جليليو بـأن الأعـراض التـي يصـح إضافتهـا للأجسـام هي: الشـكل والمقـدار والحركة والسـكون ليـس غير، ويسـميها لذلـك بالأعراض الأوليـة أو العينية الملازمة للأجسـام بالضرورة، أما الضـوء واللـون والصـوت والطعـم والرائحـة والحـرارة والـبرودة، فـما هـي إلا انفعالاتنا بتأثـير الأجسـام الخارجيـة، وهـي كيفيـات ثانويـة، وهـذا يعنـي أن مـا لا يقـاس (كـما هـو حـال الإحساسـات بالكيفيـات الثانوية) فهو غـير عيني أو موضوعـي، وكان المنطق يقـضي عـلى جليليـو بـأن يقتـصر عـلى القـول بـأن مـا لا يقـاس فهـو خـارج عـن العلـم الطبيعـي الريـاضي، لا أن يقـول إنـه غـير موجـود، وقـد كان هـذا الاعتقـاد بذاتيـة الكيفيـات المحسوسـة مدعـاة للشـك في المعرفـة، ومزلقـة إلى التصوريـة التـي تدعـي أنَّنـا لا نـدرك سـوى تصوراتنـا، وبكلمة واحـدة، إن جليليـو يبعث مذهـب ديمقريطس، ويظنـه صـورة للوجـود، وسـيمضي في أثـره العلـماء المحدثون.

الفصل الرابع

نقاد

(1) نقولا مكيافلي (1469-1527)

أشهر أشياع الوثنية في عصره، وُلد بفلورنسا في أسرة شريفة، وفي سن مبكرة انتظم في السلك السياسي، وكانت الجمهوريات الإيطالية متنابذة أشد التنابذ، تستبيح في حروبها كل صنوف الدسيسة والغدر والقسوة، فشهد كل ذلك، وقرأ مثله في كتب التاريخ، فاعتقد أن هذه هي الطبيعة الإنسانية، وانتهى إلى «سياسة واقعية» قوامها أن الحذر والقوة هما الخصلتان الضروريتان للحاكم، كما قال سُفسطائيو اليونان، وعرض مذهبه في كتب، أشهرها كتاب «الأمير» (1513) و«مقالات على المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو» (1513 - 1521) وهي خير ما كتب. في كتبه جميعًا يقارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية، فيرى أن القدماء كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة البدنية، وكانت دياناتهم تخلع هيبة إلهية على القُوّاد والأبطال والمشرّعين، أما المسيحية فإنها على العكس ترجئ غاية الإنسان إلى الآخرة، وتحث على الإعراض عن الجاه الدنيوي، وتمجد التواضع والنزاهة، وتضع الحياة النظرية الباطنة فوق الحياة العملية الظاهرة، فأوهنت عزيمة الإنسان، وأسلمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف، فهي نافعة وضرورية للجمهور فقط المطلوب منه الطاعة، ويجب على الحاكم أن يحميها ويؤيدها حتى لو اعتقد بطلانها. غاية الأمير القوة والأمن في الداخل، وبسطة السلطان في الخارج، فإذا أراد صيانة سلطانه وجب عليه المران على عدم التقيد بالفضيلة، وعلى استخدام الخير

والـشر تبعًـا للحاجـة، أمـا الـذي يريـد أن يسـير سـيرة فاضلـة في كل ظـرف، فعليـه أن يحيـا حيـاة خاصـة ولا يعـرض للحكـم، وإلا هلك حتمًا وسـط كـثرة الأشرار، وليس الأمير مشرّعًـا، ولكنـه حـربي، والحـرب صناعتـه الأولى؛ لذا هـو لا يبالي أن يُرمَى بالقسـوة حين يريـد أن تكـون الرعيـة عـلى طاعتـه، أليسـت الرحمـة الحقـة في إعطـاء بعـض الأمثلـة الصارمـة الرادعـة، بـدل تـرك الاضطـراب يتفاقـم ويقلـب المجتمع؟

وهكـذا كان مكيافـلي نصير الاسـتبداد، وبقـي اسـمه عنوانًـا عـلى سياسـة الختـل والغـدر، وحسْـب المسـيحية منـه هـذا الانتقـام!

(2) بيير دي لارامي (1515-1572)

هـذا اسـمه الفرنـسي، ويعـرف أيضًـا باسـمه اللاتينـي «بـتروس رامـوس»، هـو مـن أوائـل الذيـن حملـوا عـلى منطـق أرسـطو، وقالـوا بالاكتفـاء بالمنطـق الفطـري، فعملوا عـلى زعزعـة الفلسـفة المدرسـية، كان أول أمـره خادمًـا عنـد طالـب مـوسِر بباريـس، وكان يحـس رغبـة شـديدة في العلـم، فـكان يـدرس ليـلاً، مـال أولاً إلى المنطـق المدرسي، ولكنـه مـا لبـث أن رغـب عنـه، وأقبـل بشـغف عـلى محـاورات أفلاطـون، وفي الحادية والعشريـن حصـل عـلى درجـة الماجسـتير في الفنـون برسـالة لاتينيـة عنوانهـا «في أن كل مـا قالـه أرسـطو فهـو وهـم» (1536)، وبعـد سـبع سـنين نـشر كتابًـا باللاتينيـة «في الأخطـاء الأرسـطوطالية» وهـو نقـد مفصـل للمنطـق القديـم، فطلبـت الجامعـة إلى البرلمـان إعـدام الكتابـين، متهمـة المؤلـف بأنـه عـدو الديـن والأمـن العـام، وأنـه يبـث بـين الشـباب شـغفًا خطـرًا بالجديـد، وعـرض الأمـر عـلى الملـك فرنسـوا الأول، فأصـدر مرسـومًا بتحريـم الكتابـين، وكفـه عـن التعليـم والنـشر؛ لأنـه «إذ ينقـد أرسـطو يعلـن عـن جهلـة هـو»، عـلى أن هـنري الثاني ألغـى المرسـوم سـنة 1551، فعلَّـم راموس عشر سـنين في الكوليـج دي فرانـس، وهـو معهـد أنشـأه فرنسـوا الأول للعلـماء الإخصائيـين، علَّـم المجموعتـين الثلاثيـة والرباعيـة عـلى منهـج العصر الوسـيط، فصادف إقبـالاً هائلاً لم يعـرف لـه نظـير منـذ تدريس أبيلار، إذ كان يحتشـد لسـماعه نحو ألفي شـخص، وفي هـذه الأثنـاء نـشر بالفرنسـية كتابًا في الجـدل (1555) وآخـر بعنوان «تنبيهـات مقدمة

إلى الملك على إصلاح جامعة باريس» (1562)، وفي تلك السنة اعتنق البروتستانتية على مذهب كلفان، ولمّا نشبت الحرب الأهلية غادر باريس وفرنسا، فلقي استقبالاً شائقًا في ألمانيا وسويسرا حيث علَّم من 1568 إلى 1570، ثم عاد إلى باريس، وفي 26 أغسطس 1572 قُتل فيمن قتلوا من البروتستانت.

فكرته الأساسية أن المنطق فن عملي يُزاوَل بالطبع، وأن القواعد عقيمة مرهقة للعقل، وهذه فكرة قديمة ترجع إلى نفر من الرواقيين والأفلاطونيين، احتجاجًا منهم على الإغراق في التمرينات المنطقية، وقد عرضها أفلوطين في الرسالة الثالثة من التُساعية الأولى، حيث يعارض المنطق بالجدل الأفلاطوني، ويستشهد راموس بمن سبق المنطق الصناعي من فلاسفة وسياسيين وخطباء وشعراء ورياضيين، هؤلاء جميعًا استخدموا العقل دون قصد، وطبقوا القواعد دون شعور بها، فالمهارة في الجدل تُكتسب، لا بترديد القواعد النظرية، بل بمخالطة «الشعراء والخطباء والفلاسفة، وبالجملة خيار الناس» مخالطة متصلة، وكان هو يستعين بقدماء الكتاب في دراسة المنطق وتدريسه، فيجد عندهم غذاءً لذوقه الأدبي، وهو يقسم المنطق إلى قسمين: أحدهما في اختراع الحجج، والآخر في تركيبها، أما اختراع الحجج فهو عبارة عن كتاب أرسطو في الجدل، وأما تركيبها فقد اشتغل به راموس بنوع خاص وفصَّل نظرية الاستدلال، والأمر الغريب أنه في الواقع لم يَحِد عن منطق أرسطو، وقد هاجم أرسطو من ناحية أخرى، فاتهمه بإنكار العناية والخلق، وبوضع أخلاق مستقلة عن الدين، فانبرى له «المفكرون والأحرار» يردون عليه، وانتشرت آراؤه في ألمانيا وأسكتلندا وسويسرا، فكان له في هذه البلدان أشياع وخصوم، وهو إن لم ينَل من أرسطو ولم يأتِ في المنطق بشيء جديد، فقد كان في طليعة الحاملين على المعلم الأول، الشانئين للمنطق الصوري، وسيردد مثل أقواله جميع فلاسفة القرن السابع عشر.

(3) ميشيل دي مونتني (1532-1592)

من بين المذاهب القديمة كان الشك معروفًا من كتب شيشرون وسكستوس

أمبيريقـوس، وقـد وُجـد لـه أنصـار طـوال القـرن السـادس عـشر، اصطنعـه بعضهـم للإلحـاد والاسـتهتار، وبعـض آخـر لـكي يخلصـوا إلى أن الديـن وحـده يوفـر لنـا اليقـين، ويرشـدنا إلى طريق السـعادة، أشـهرهم إطلاقًا ميشـيل دي مونتني، شريف من أشراف فرنسـا تفقّـه في الأدب القديـم، وبخاصـة الأدب اللاتينـي، فعـرف الـشيء الكثـير عـن الإنسـان وأحوالـه، ثـم نظـر إلى النـاس في بلـده وفي ألمانيـا وسـويسرا وإيطاليـا، فـزاد معرفـة بالإنسـان، وأخـيرًا أوى إلى أملاكـه، بعيـدًا عـن الخصومـات السياسـية والدينيـة، متوفـرًا عـلى الـدرس والتأليـف وتعـرُّف الإنسـان في نفسـه هـو، وقـد دوَّن «محاولات» Essais (أيْ مقـالات) في شـتى الموضوعـات، ونشرهـا فيـما بـين سـنتي 1580 و1588، وهـو يكـثر فيهـا مـن الحديـث عـن نفسـه -وهـذه إحـدى خصائـص المحدثـين- فيذكر أخبـاره وعاداتـه وأذواقـه ودراسـاته، ويقـول: «أدرس نفـسي أكـثر مـن أيّ شيء آخـر، وهـذا عنـدي مـا بعـد الطبيعـة والطبيعـة».

نقـل مـن اللاتينيـة إلى الفرنسـية كتابًا في «اللاهوت الطبيعي» لأحد أسـاتذة جامعة تولـوز في الثلـث الأول مـن القـرن الخامـس عشر، يدعى ريمـون دي سـبوند، توخى فيه التدليـل عـلى العقائـد بقـوة العقـل فحسـب، بمـا لا يخـرج عن مذهـب القديـس توما الإكوينـي، فأثـار نقـدًا مـن جانـب الملحدين، فأخـذ القلم وكتـب مقـالاً في «الدفاع عن ريمـون دي سـبوند» عـرض فيـه مذهب الشـك، يقول لهـم: تزعمون أن سـبوند لم يثبت مـا قصـد إلى إثباتـه. أجـل ليسـت أدلتـه حاسـمة ولكن هاتـوا أنتـم دليلاً حاسـمًا له أو عليـه، برهنـوا أنتـم عـلى آرائكـم، لا تهتموه بالعجـز بل اتهمـوا بالعجز العقل الإنسـاني نفسـه، إلا أن الإنسـان متكـبر مغـرور بالطبـع، إنـه أكـبر المتكبريـن، مـع أنـه أضعـف المخلوقـات، يتعـالى عـلى الحيـوان، ويلقـب نفسـه ملك الخليقة، وليسـت المسـافة بينه وبـين الحيـوان عـلى مـا يظن، إنـه لا يمتاز بالحـس فإن الحيـوان يحـس، ولا بالعقل فإن الحيـوان يسـتدل عـلى قـدر حاجاتـه اسـتدلالاً معقـدًا صائبًـا، ولا بالاجتـماع فـإن مـن الحيـوان مـا يجتمـع ويتعـاون، ولا بالـكلام فـإن الحيـوان يتفاهـم. ومـا مـن فضيلة من الفضائـل التـي يفخـر بهـا الإنسـان ومـا مـن رذيلـة إلا ولهـا مقابـل في الحيـوان: الحلـم والعدالـة والإحسـان والحـب والصداقـة والغـيرة والمكـر والادخـار والشـجاعة والأمانـة وعرفـان الجميل.

وهنا يروي مونتني عن ذكاء الحيوان في أفعاله ومصنوعاته حكايات لطيفة ملفقة، أخذ معظمها من أفلوطرخس، ولم يكن يصدقها من غير شك، ثم يقول: إنّما يمتاز الإنسان بأنه حيوان مرن غير محدود، بينما سائر الحيوان محدود في نطاق طبيعته، مقصور على حاجاته البدنية. هل يقال إن هناك شيئًا جوهريًّا يرفعنا فوق الحيوان هو العلم؟ ولكن ما هذا العلم؟ إذا استثنينا المعارف النازلة بالوحي، لم نجد أنفسنا نعرف شيئًا، ماذا نعرف عن الله؟ لكل فيلسوف جواب، والأجوبة بعضها أغرب من بعض، حين نقول إن العصور الماضية والمستقبلة ما هي إلا بمثابة اللحظة بالإضافة إلى الله وإن خيرية الله وعلمه وقدرته غير ماهيته، نقوله باللسان ولا يتعقله العقل، وماذا نعرف عن النفس؟ إن النفس أقرب الأشياء إلينا، ومع ذلك نجد آراء الفلاسفة فيها أكثر تضاربًا وغرابة، وماذا نعرف عن جسمنا؟ ما أعضاؤه وما أجزاؤها؟ وكيف تتصل وتتلاءم فيما بينها، وكيف ولِمَ تفعل أفعالها، وما المرض، ولِمَ ينجع بعض الأدوية دون بعض؟ لا جواب إلا جوابًا لفظيًّا لا أكثر، وماذا نعرف عن الطبيعة؟ وهل نعرف حقيقة الأجرام السماوية، وحقيقة حركاتها؟ يعارض كوبرنك بطليموس، ولكن «من يدري؟ لعل رأيا ثالثًا يظهر في مدى ألف عام فيقلب الرأيين». وإن جغرافيي العصر لَمخطئون في توكيدهم أن كل شيء قد اكتُشف، سقط العلم القديم، فلِمَ لا يسقط العلم الجديد بدوره؟ نحن نتوهم أننا نعلم حين نستخرج نتائج من مبادئ، ولكن ما قيمة المبادئ؟ إن كل قضية نؤيد بها رأيًا، مفتقرة هي أيضًا إلى تأييد، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية فتبقى المبادئ غير مثبتة، كثير أن نقول «لا أدري» وأحرى بنا أن نقول «ما أدراني» فنعيِّن بذلك مبلغ العلم الإنساني، وإن أكثر الناس علمًا لَيعلمون أننا لا نعلم شيئًا، فإذا كان الجهل المطبق بداية العلم، كان جهل العالم نهايته، لقد حدث للعلماء الحقيقيين بهذا الاسم مثل ما يحدث لسنابل القمح التي تصعد في الفضاء رافعة الرأس ما دامت خاوية، حتى إذا ما امتلأت حَبًّا أخذت تتضع وتُدلي القرون. ولكن قد يقال: إذا كان علمنا على مثل هذا النقض، أفليس لنا أن نأمل علمًا أضبط في المستقبل؟ كلا، فإن آلات العلم عاجزة عن توفير اليقين، وستظل كذلك، كيف نطمئن إلى شهادة الحواس بوجود أشياء، ونحن نعتقد في المنام بوجود

مـا يـتراءى لنـا؟ مـن يدرينـا؟ لعـل اليقظة ضرب مـن المنام، وكيـف نطمـئن إلى الحواس في شـهادتها بكيفيـات الأشـياء وعلاقاتهـا، وهـي إنمّا تدرك انفعالاتها، لا الأشـياء نفسـها؟ ثـم إن حـواس الحيـوان مختلفـة عـن حواسـنا، فالحيـوان لا يـدرك الأشـياء كـما ندركها نحـن، ويقـال مثـل ذلـك عـن أفـراد النـاس، بـل إن الفـرد منـا يتغـير باسـتمرار، وتتغير إحساسـاته، ثـم إن مـن الحيـوان مـا يحيـا حيـاة كاملـة وهـو عاطـل مـن البـصر أو من السـمع: فمـن يدرينـا؟ لعلنـا عاطلـون من حاسـة أو اثنتين أو ثـلاث أو أكـثر، أما العقل فليـس يوثـق بـه كذلـك، إن صاحـب الـرأي الخاطـئ يعتقـد أنـه صـواب، فمـن يضمن لنـا أننـا لسـنا عـلى خطـأ حـين نعتقـد أننـا عـلى صـواب؟ ولـو كان للعقـل مـا يزعم له مـن حكـم صائـب، لمـا اختلفت العقول. ولا سـبيل إلى علامـة لتمييز الحق مـن الباطل: «لـكي نحكـم عـلى الظواهـر الـواردة مـن الأشـياء، يلزمنـا أداة للحكـم، ولـكي نتحقـق مـن هـذه الأداة، يلزمنـا برهـان، ولـكي نتحقـق مـن هـذا البرهـان، يلزمنـا أداة، ويـدور الـدولاب»، بـل نحـن لا نسـتطيع أن نثبت أن قضيـة ما أرجح من أخرى؛ فـإن مثل هذا الإثبـات يسـتلزم أولاً معرفـة الحـق يقـترب منه الرجحـان. ولمّا كانت القوانـين من صنع النـاس، فقـد جـاءت ناقصـة متباينـة بتباين البلـدان، مختلفـة في البلد الواحـد باختلاف الأزمـان، يقـول البعـض إن الضمـير يعلـن إلينـا «قوانـين غـير مكتوبـة» أزليـة ثابتـة... كلا، فـإن الضمـير وليـد البيئـة والعـادة، لا وليـد الطبيعـة؛ لـذا نـراه يختلـف باختـلاف البلـدان والأزمـان، فالملحـدون الذين يتمردون عـلى الله، والبروتسـتانت الذين ينازعون الكنيسـة سـلطانها، والثائـرون الذيـن يريـدون إبـدال النظـام القائـم بنظـام أصلـح في رأيهـم، كل أولئـك يَصـدرون عـن الكبريـاء والغـرور، إن الحكمـة تقضي بـأن نحكم على الأشـياء لا بحقيقتهـا، وليـس لنـا إلى الحقيقـة من سـبيل، بـل بفائدتها للحيـاة، وفي هذا نجـد اتفاقًـا عامًـا بين الجماعـات الإنسـانية، فلنستمسـك بالعـادات والتقاليد.

فمونتنـي يجـدد حجج قدماء الشـكاك بأسـلوبه الحـي الملون، ولا يزيد عليها شـيئًا، ويصـل إلى النتيجـة عينهـا التـي وقفـوا عندهـا، وهي الاستسـلام للطبيعة والعـادة، كأن ليسـت لنـا عقـول، ولكنـه كان عامـلاً قويًـا في إذاعـة الشـك، وقـد أثـر تأثـيرًا كبـيرًا في ديكارت وبسـكال.

الفصل الخامس

فلاسفة مستقلون

(1) برنردينو تليزيو (1508-1588)

ثلاثة فلاسفة إيطاليين من أهل الجنوب يظنون أنفسهم رجال العلم الحديث والفلسفة الحديثة، فيؤلفون فريقًا على حدة، ويختلفون عن فلاسفة شمال إيطاليا الذين كانوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليين رشديين، وفيلسوف ألماني يحاول أن يحل مسألة صدور الكثير عن الواحد، فيضع مذهبًا من الغرابة بمكان. أول الفلاسفة الإيطاليين برنردينو تليزيو، وُلد بالقرب من نابولي، وتلقى العلم في ميلانو، ثم قصد إلى روما فإلى بادوفا، وبعد أن أقام مدة في بلاط البابا بولس الرابع، الذي كان يقدره تقديرًا كبيرًا حتى أراد أن يعينه رئيس أساقفة، عاد إلى نابولي، وعلَّم فيها، وأسس أكاديمية لتقدم العلوم الطبيعية عُرفت باسمه «أكاديميا تليزيانا»، وفي سنة 1565 ظهر القسم الأول من كتابه «في طبيعة الأشياء» وبعد اثنتين وعشرين سنة (1587) ظهر القسم الخاص بالإنسان من الوجهتين النفسية والخلقية. كان من أشد معارضي العلم الطبيعي الأرسطوطالي، ولكن علمه هو كان ساذجًا، بعث النظرية الرواقية فذهب إلى أن العالم حي، وأنه عبارة عن مبدأين جسميين خلقهما الله: مادة منفعلة فيها مبدأ فاعل، والمبدأ الفاعل مزدوج: قوة تخلخل أو حرارة، وقوة تكاثف أو برودة. فيقسم العالم إلى مركز حرارة هو السماء، ومركز برودة هو الأرض، دون ما اختلاف بين المادة السماوية والمادة الأرضية، والسماء تتحرك حركة دائرية بالطبع، لا بمبادئ مغايرة لها كالعقول المحركة عند

أفلاطـون وأرسـطو؛ وذلـك لأنهـا مركـز الحـرارة وأن الحـرارة تحـدث الحركـة، والأرض ساكنة لأن طبيعتهـا بـاردة مظلمـة (ولكـن تليزيـو يقـول: «إن الأرض تحـدث حـرارة بتأثـير الشـمس، فلِـمَ لا تتحـرك هـي أيضًـا؟»). الحـرارة والـبرودة تؤثـران في المـادة، فتشـكل أشـكالاً وتتكيـف كيفيـات مختلفـة تبعًـا لنسـبة التخلخـل أو التكاثـف، أو أن الأشـياء الطبيعيـة تولـد من تماس الحرارة السـماوية وسـطح الأرض البـارد، والموجودات جميعًـا حاسـة؛ لأن كل موجـود فهو حاصل على الميل لاسـتبقاء كيانـه، فيتعين أن يحس اقـتراب ضـده منـه لـكي يقاومـه، وإلا لم يسـتطِع البقـاء، فالغائيـة التي يجعلها أرسـطو طبيعيـة في الموجـودات غـير العارفـة، ومعلومـة مـرادة في الموجـودات العارفـة، يجعلها تليزيـو كلهـا معلومـة، فينتـج لـه أن العالم حي عـارف، وهذه القضية تقـضي من جهتها بـأن تكـون الغائيـة معلومـة مرادة، ونفـس الحي جزء مـن المبدأ الفاعل، فهي جسـمية مثلـه، لا صـورة جوهريـة للجسـم كما يقـول الأرسـطوطاليون، وإلا لما أمكـن للمادة أن تؤثـر فيهـا، ولمـا أدركت هـي التكاثـف والتخلخل، من حيث إن هذا الإدراك يسـتلزم أن تتكاثـف وتتخلخـل، فالنفس حـار منتشر في الأعصاب وتجاويف الدماغ، وهذا سـيدعى فيـما بعـد بـالأرواح الحيوانيـة، عـلى أن تليزيـو يقـول إن اللـه يضـع في الإنسـان، إلى جانـب النفـس الماديـة، نفسًـا روحية خالـدة هي التي لا تقنـع بالحيـاة الأرضية وتدرك اللـه، وقـد يكـون تليزيـو أراد بهـذا القـول مجـاراة الديـن. الإحسـاس إدراك التأثـيرات الخارجيـة والتغيـيرات الداخليـة، بـل هـو إدراك التغيـيرات الداخليـة؛ لأننـا إنّمـا نعلـم التأثـيرات الخارجيـة بوسـاطتها، وكل معرفـة فهـي إحسـاس، والإحسـاس حركـة مخّيـة، ومتـى تكـررت في غيبـة المحسـوس كانـت تخيـلاً وتذكـرًا، أمـا المعرفـة العقلية فـإدراك علاقـات التشـابه والتبايـن بـين الإحساسـات، وأمـا الأفعـال الخلقيـة فترجـع إلى غريـزة حـب البقـاء، فيتضـح مـما تقـدم أنـه يمكن اعتبـار تليزيـو ممثـلاً للفلسـفة القائمة على التجربـة قبـل تأسـيس العلـم الطبيعي الحديث، ومـا هي إلا الفلسـفة المادية في جميع العصـور، لا يغـير فيهـا تقـدم العلـم إلا الاصطلاحـات والتطبيقات.

(2) جيوردانو برونو (1548-1600)

هـو أبـرز ممثـلي روح «النهضـة» في الفلسـفة، روح التمـرد وروح النشـوة بالكـون

الجديد المتسع إلى غير حد، وُلد بالقرب من نابولي، وفي السادسة عشرة دخل ديرًا للدومنيكان بالمدينة، ولكنه كان حاد المزاج قوي الشهوة، كثير التقلب حتى بدرت منه آراء أثارت الريبة في عقيدته، ففر إلى روما، فكان فيها موضع ريبة أيضًا، فخلع ثوب الرهبنة في الثامنة والعشرين (1576) وشرع يطوف في شمال إيطاليا يعطي دروسًا في الفلك لبعض الشبان الموسرين، ثم قصد إلى جنيف (1579) وانتسب إلى جامعتها، ولم يكن الانتساب إليها مباحًا لغير البروتستانت إذ كانت المدينة بروتستانتية، فظن أنه من أتباع الكنيسة الجديدة، وما لبث أن أعلن رأيًا عدته السلطة الدينية منافيًا للمسيحية وأوقعت عليه حرمًا، فعمل على رفع الحرم عنه وأظهر الندم على ما فرط منه، ثم رحل إلى جنوب فرنسا، فعلَّم سنتين بجامعة تولوز ولقي إقبالاً شديدًا، علَّم الفلك وفلسفة أرسطو، وكانت له مشادات مع العلماء، وفي ذلك الوقت أراد أن يعود إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية فاشترط عليه قبل كل شيء العودة إلى ديره فأبى، وشبت في المدينة حرب أهلية، فرحل إلى باريس (1581) وعلَّم بها، فصادف من الإقبال مثل ما صادف في تولوز، وبعد سنتين ذهب إلى إنجلترا، فكتب إلى جامعة أكسفورد يخبرها بمقدمه، ويعلمها بأنه أستاذ الحكمة الخالصة، وفيلسوف مشهور في جامعات أوروبا، لا يجهله إلا البرابرة والأجلاف، إلى غير ذلك من الدعاوى؛ ففتحت له الجامعة بابها، فعرض فيها آراءه الفلسفية والفلكية، فأثار مناقشات عنيفة، واضطر إلى وقف دروسه، ورجع إلى باريس بعد غيبة سنتين، وهناك أعاد الكَّرَة على الكنيسة الكاثوليكية، فكان ما كان في المرة الأولى من اشتراط فإباء، وفي مناقشة علنية بالجامعة هاجم مذهب أرسطو ودافع عن الفلك الجديد وعن حرية الفكر، وكان دائم الحملة على أرسطو «الشتام الطماع الذي أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة»، وبعد فترة قصيرة غادر باريس إلى ألمانيا، فأبت عليه جامعة ماربورج التعليم بها، وأجازته له جامعة فتنبرج فمكث بها سنتين هادئتين، وفي خطاب الوداع أشاد بالعلم الألماني يمثله نقولا دي كوسا وبراسلس وكوبرنك، وأكبر لوثير لمناهضته الكنيسة الكاثوليكية، فذهب إلى براج، فإلى فرانكفورت حيث قضى سنة، وقد يكود طُرد منها، فقصد إلى زيوريخ، ثم إلى البندقية (1591). وفيما هو بهذه المدينة شكاه أحد تلاميذه إلى مجلس التفتيش،

فأمر باعتقاله (1592) فأنكر برونو بعض ما نُسب إليه من أقوال، وصرح بأنه كان دائمًا حريصًا على العقيدة الكاثوليكية في أعماق نفسه، وركع وطلب العفو عما بدر منه من أضاليل، ووصل خبر هذه المحاكمة إلى ديوان التفتيش بروما، فطلبه من حكومة البندقية، فبعثت به، فظل معتقلاً ست سنين ونيفًا، وكان من عادة مجالس التفتيش مطاولة المتهمين علهم يرعوون عن غيهم، أخذ عليه الديوان ثماني قضايا، منها التهكم على تجسد المسيح وعلى القربان الأقدس، فأصدر البابا أمره بأن يطلب منه إنكار القضايا المخالفة للعقائد المقررة، دون القضايا المتعلقة بمذهب كوبرنك، فكان هذا التمييز من جانب البابا دليلاً على استعداد الكنيسة لقبول العلم الجديد، قبل تحريم كتاب كوبرنك وإنذار جليليو بثماني عشرة سنة، وقبل الحكم الأخير على جليليو بخمس وثلاثين سنة، ولكن برونو رفض الطلب، وقال إنه لم يخالف الإيمان، وإن رجال الدين يؤوّلون أقواله، فحُكم عليه بالحرم، وبتسليمه إلى السلطة المدنية «كي يعاقَب برفق ودون سفك دم»، فأعُدم حرقًا بعد أسبوع «17 فبراير 1600» وكان إلى النفس الأخير رابط الجأش مُصرًّا على عناده، حتى إن كاهنًا مد إليه صليبًا فرده، ومهما يكن من أمر إحراقه -وكان منهاج العصر يحتمل هذا الضرب من الإعدام-فلا شك في أنه خرج على الدين خروجًا خطيرًا، كما أشرنا إليه وكما سيتضح من بيان مذهبه أنه كان راهبًا معيبًا وفيلسوفًا مفتونًا، جوّاب آفاق، مشاكسًا مهاترًا. وقد جاءت كتبه كثيرة بالرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله، وجاءت صورة لشخصيته الكدرة الغامضة، أيْ قليلة الوضوح عديمة المنهج، طنانة رنانة أهمها: كتاب «في العلة والمبدأ الواحد» (1584) وهو خيرها جميعًا، وكتاب «في العالم اللامتناهي وفي العوالم» (1574)، وكتاب «في المونادا والعدد والشكل» (1591)، وكتاب في «الكون اللامتناهي وفي العوالم» (1591)، وكتاب «في طرد البهيمة الظافرة» في الفلسفة الخلقية، ومن هذه العناوين نعلم أن مذهبه وحدة الوجود على الطريقة الرواقية. كانت مرحلته الأولى إلى هذا المذهب الأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة: الله، والعقل الكلي، والنفس الكلية، والمادة. وبقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذي يعمل بالتمييز والاستدلال، ثم قال: ولكن الله يصير موضوع تعقل أو فلسفة من جهة كونه باديًا في الطبيعة أو نفسًا كلية تربط بين

أجـزاء العـالم ربطًـا محكـمًا، ولمـّا كان اللـه لامتناهيًـا، كان العـالم لامتناهيًـا كذلـك؛ لأن العلـة اللامتناهيـة تحدث معلـولاً لامتناهيًا، ولمـّا كان من الممتنع أن يوجـد لامتناهيان، كان اللـه والعـالم موجـودًا واحـدًا، فـ«لانهائيـة» العـالم تَلـزَم إذن مـن اعتبـار اللـه؛ فإن اللـه مبـدأ الخـير، فهـو يمنـح كل مـا في قدرتـه أن يمنـح، دون حسـد ولا بخـل، فالكمال اللامتناهـي يتجـلى بالـضرورة في عدد لامتناهٍ مـن الموجـودات، إذ إن التقابل بين القدرة والوجـود لا يصـح إلا بالإضافـة إلى الموجـود المتناهـي، لا بالإضافـة إلى اللامتناهي حيث تتفـق القـدرة والإيجاد.

وتَلـزم لانهائيـة العـالم أيضًـا من اعتبـار العالم نفسـه: فنحن نلاحـظ أن الأفق ينتقل بانتقالنـا في المـكان، فـالإدراك الحـسي لا يـدل عـلى مركـز مطلـق للعـالم أو عـلى حـد مطلـق كـما اعتقـد القدمـاء، بـل بالعكـس يـدل عـلى إمـكان اعتبـار أيّ مـكان نوجـد فيـه بالفعـل أو بالخيـال مركـزًا للعـالم، وعـلى إمـكان تكبـير حـدود العـالم إلى مـا لا نهايـة، ويتفـق مـع شـهادة الحـس هـذه مـا لخيالنـا وعقلنـا من قـوة إضافة العـدد إلى العـدد والمقـدار إلى المقـدار، دون وقـوف عنـد حـد، كـما يتفـق معهـا شـعورنا بعـدم الرضـا كلـما بلغنـا إلى غايـة توخيناهـا، فمـن غـير المعقـول ألّا يكـون الوجـود بحيـث يطابـق مقـدرة خيالنـا وعقلنـا وإرادتنـا عـلى مجـاوزة كل حـد. ويلزم مما تقدم نسـبية المـكان والحركـة والزمـان، أمـا نسـبية المـكان، فتتضـح مـن كـون الأفـق يسـتدير دائمًـا حـول النقطـة التـي نوجـد فيهـا، فيصبـح تعيـين المـكان نسـبيًّا، ويختلـف شـكل العـالم في نظرنـا باختـلاف النقطـة التـي نتمثلـه منهـا، فيبـدو مـن القمـر غـيره مـن الأرض، ويبـدو مـن الزهـرة أو مـن الشـمس غـيره كذلـك وتصـيره نقطـة واحـدة بعينهـا مركـزًا أو قطبًـا أو سـمتًا؛ لـذا كانـت ألفـاظ «فـوق وتحـت ويمـين ويسـار» لا تـدل في الحقيقة عـلى شيء مطلـق، أمّـا نسـبية الحركـة، فتتضـح من أنـه ليس في العـالم نقطـة ثابتة كما تقـدّم، فالحركـة الواحـدة بعينهـا تتخـذ شـكلاً خاصًّـا حسـبما تصورتهـا مـن الأرض أو مـن الشـمس، وأيّ نقطـة أفـترض نفـسي موجـودًا فيهـا تبـدو دائمًـا غير متحركـة، فليس يمكـن الحصـول عـلى يقـين مطلـق بالفـرق بـين السـاكن والمتحـرك، والمذهـب القديـم يفـترض مـا يلـزم التدليـل عليـه، أعنـي أن الأرض هـي النقطـة الثابتـة التي تُقـاس إليها كل حركـة، وأخـيرًا مـن نسـبية الحركـة تَلـزَم نسـبية الزمـان، ذلـك بأنـه لمـّا كان الزمـان

مقياس الحركة، وكانت الحركة تبدو مختلفة باختلاف الكواكب التي ننظر منها إليها، كان في العالم من الأزمنة بقدر ما فيه من كواكب، والنتيجة أن العالم لامتناهٍ، يشتمل على نظم شمسية لا تُحصى، شبيهة بنظامنا الشمسي، أيْ إن النجوم شموس تحيط بها سيارات لها أقمار، فيجاوز برونو موقف كوبرنك الذي كان يتابع القدماء في تصور العالم محدودًا. إذا كان الوجود واحدًا لزم أن تتفق فيه جميع الأشياء: وهذا ما يذهب إليه برونر ببيان أن الأشياء مرتبطة أوثق ارتباط، وأن الأضداد التي تبدو للفكر المنطقي منفصلة متعارضة، هي في الحقيقة ملتصقة متدرجة بعضها إلى البعض تدرجًا غير محسوس، فتم عن مبدأ مشترك تتحد فيه، غير أنه يميز في هذا الواحد بين العلة والمعلول: العلة هي الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم، هي المبدأ الذي يترجم عن نفس في مختلف الموجودات دون أن يبلغ إلى كمال تحققه في صورة جزئية معينة، والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس التوحيد بين الله والعالم إنكارًا لله، ولكنه تمجيد له، إذ إنه يوسع فكرة الله إلى أبعد من الحدود التي يحصرها فيها الذين يجعلون من الله موجودًا قائمًا «بجانب» الموجودات، أيْ موجودًا متناهيًا، إن الله موجود كله في كل شيء، بل هو أكثر حضورًا في الأشياء منها في أنفسها، وكل شيء في الطبيعة حي، وما الموت إلا تحول الحياة: إن فساد شيء كون شيء آخر، والعكس بالعكس، فكل موجود نفس وجسم معًا. النفس «مونادا» حية (من اللفظ اليوناني «موناس» أيْ الوحدة، وكان برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح، فأخذه عنه ليبنتز)، وكل موجود صورة جزئية لله المونادا العظمى، أو مونادا المونادات، أو العنصر أو الحد الأدنى؛ لأن كل شيء منتشر عنه، أو الحد الأقصى لأن كل شيء قائم فيه، والجسم أثر ما للمونادا من حركة انتشار، والفكر عودة المونادا إلى ذاتها، في هاتين الحركتين تقوم الحياة، فتدوم ما دامتا، وتنطفئ بسكونهما، لتظهر في صورة جديدة، ونفس الإنسان أعلى مظاهر الحركة الكونية، غير أن برونو عاد فأخذ بنظرية الجوهر الفرد في تفسير كون الموجودات وفسادها، فكانت هذه مرحلة ثالثة وأخيرة، لا تمحو نظرية وحدة الوجود بل تدخل فيها، فهو لم يأتِ بشيء جديد، اللهم إلا تلك المطابقة بين لانهائية الله ولانهائية العالم، ولو أنه رجع إلى أرسطو يتعلم منه بدل

أن يتهجـم عليـه، وحكَّـم العقـل بـدل أن ينقـاد إلى الخيـال، لعلم أن المـادة لا يمكن أن توجـد بالفعـل إلى غير حد.

(3) تومازو كمبانيلا (1568-1639)

راهـب آخـر مـن الدومنيـكان أثـار الريبـة ضـده لانقضاضـه عـلى أرسـطو بحجـة اسـتحالة التوفيـق بـين فلسـفته وبـين المسـيحية واعتناقـه آراء تليزيو الطبيعيـة، وميله إلى العلـوم الخفيـة، وسُـئل في ذلـك أمام مجلس التفتيش، فاسـتطاع الخروج بسـلام من هـذا الامتحـان، غـير أن فتنًـا نشـبت في كلابريـا (مسـقط رأسـه) ضـد الحكـم الإسـباني، وكان هـو قـد لفـت إليـه الأنظـار بأفـكاره الاشـتراكية وإعلانـه أنـه اسـتدل بالتنجيـم عـن أن ثـورات سـتقع سـنة 1600، فاتهـم بالائتـمار بالدولـة والمـروق مـن الديـن، وعُـذِّب عذابًـا شـديدًا، وظل سـجينًا بنابولي سـبعًا وعشرين سـنة، ولكنه كان في سـجنه يقـرأ ويكتـب نـثرًا وشـعرًا، وكان نفـر مـن أصدقائـه يزورونـه فيـه فيأخـذون مـا يكتب ويقدمونـه للطبـع، ثـم أُفـرج عنه وأرسـل إلى رومـا، فأخـذه البابا تحـت حمايته، ويسر لـه سـبيل الفـرار إلى فرنسـا، فقـضى فيها سـنيه الأخـيرة وحكومتهـا تُجري عليه معاشًـا. عـرض آراء تليزيـو في كتـاب سـماه «دلالـة الأشـياء والسـحر»، دُوِّن سـنة 1604 ونـشر سـنة 1620، يُعرّف فيه السـحر بأنه فن اسـتخدام قوى النجوم وتأثير الإرادة الإنسـانية في الطبيعـة، فهـو مـن هـذه الناحيـة بعيـد كل البعـد عـن العلـم الحديـث الـذي كان يمثلـه معـاصراه ديـكارت وجليليـو، وفي سـنة 1622 طبـع لـه بفرانكفـورت «دفـاع عـن جليليـو» دعـا فيـه الكنيسـة إلى تـرك الحريـة للبحـث القائـم عـلى التجربـة؛ لأن كتاب الطبيعـة إذا دُرس درسًـا عميقًـا بـان متفقًـا مـع الكتـاب المقـدس، وكان اعتقـاده أن الكنيسـة ترحـب بالعلـم الجديـد، وأن برونـو لم يُحـرَق بسـبب آرائـه العلميـة، ولكنـه هـو لم يكـن يتصـور التجربـة مثـل تصـور جليليـو، ولمّـا صـدر الحكـم عـلى جليليـو أذعـن لـه نـزولاً عـلى إيمانـه، عـلى أن أهـم كتبـه اثنـان: الأول «في الفلسـفة العامـة أو الميتافيزيقـا» حـرر القسـم الأكـبر منـه في سـجنه ونـشره سـنة 1638، وفيـه يلتقـي مـع ديـكارت في المنهـج إلى حـد غريـب، ويقيـم آراءه (أو آراء تليزيـو) الطبيعيـة عـلى أسـاس عقـلي، والكتـاب الآخـر «مدينـة الشـمس» يعـرض فيـه أفـكاره الاجتماعيـة

ناحيًا منحى أفلاطون في «الجمهورية» وتوماس مور في «يوتوبيا». في الفلسفة العامة يُعنى أولاً بمسألة المعرفة، ثم ينتقل إلى مسائل الوجود، تنقسم معارفنا إلى حسية وعقلية، فلمعرفتنا مصدران هما التجربة والاستدلال، وقد ارتاب معظم القدماء في صدق إدراك الحواس، وقال الشكاك إن الموضوع المدرك بالحس ما هو إلا انفعال الحس، فكيف يسوغ إضافته إلى شيء خارجي، وقد تكون الذات المفكرة علة له وهي لا تدري، الجواب أن الحس الباطن يظهرني على وجودي بصفة مباشرة لا تحتمل الشك، (وهنا يستشهد كمبانيلا بالقديس أوغسطين، وكانت فكرة إقامة العلم على الشعور المباشر موجودة عند نقولا دي كوسا ومونتني وغيرهما من رجال عصر النهضة، وأعلن عنها ديكارت في كتابه «مقال في المنهج» المنشور سنة 1637)، والحس الباطن يظهرني على نفسي أني قادر عارف مريد، وأني محدود المعرفة والقدرة، فأستنتج أن هناك وجودًا يحدني أيْ عالمًا مغايرًا لذاتي، ويصح عندي هكذا بالاستدلال ما يصدر عني طبعًا قبل أيْ تفكير، أعني الاعتقاد بعالم خارجي هو علة إدراكي الحسي، والمطابقة بين الإدراك الحسي وذات الشيء لازمة من كونهما صادرين (وكون الأشياء جميعًا صادرة) عن أصل واحد. تلك الأمور الثلاثة التي يظهرني عليها الشعور، وهي القدرة والعلم والإرادة، هي المبادئ الكلية أو الشروط الأولية للوجود، ويستدل عليها بالعقل فإنه لكي يحصل الموجود على الوجود، يلزم أن يكون ممكن الوجود أو أن تكون له القدرة على أن يوجد، وأن يكون هناك مثال يتحقق الموجود بحسبه من حيث إنه بغير العلم لا يفعل فاعل، وأن يكون هناك إرادة تحققه، فالنظر في الموجود المدرك يؤدي بنا إلى موجد هو الموجود الأعظم أو الله، حاصل على غاية القدرة والعلم والإرادة، بينما سائر الموجودات، الملائكة والنفس الكلية والنفوس الإنسانية والأجسام، تشارك فيها على حسب مكانها من كمال الله، لأنها جميعًا فاعلة، بحيث يلزم أن الوجود كله حي، أيْ إن في كل موجود قدرة أولية هي القدرة على تحريك الذات أو الحياة، وهذه القدرة مفروضة في القدرة على تحريك أيّ شيء، ويلزم أن في كل موجود علمًا أوليًّا هو علمه بذاته، ولكن هذا العلم كامن متفاوت، ونحن مشغولون عنه بالمؤثرات الخارجية التي ترد علينا باستمرار والتي لا محيص لنا من الالتفات إليها

لصيانة حياتنا، فليس هذا العلم الأولي شعورًا بالفعل، وإنما هو إمكان شعور؛ لذا كنا لا ندرك أنفسنا إدراكًا مباشرًا، وإنما ندركها من خلال أفعالنا، على أن هذا العلم الأولي شرط العلم بالأشياء، فإن إدراكي الحرارة معناه أني أشعر بنفسي حارًّا، فكل معرفة عبارة عن تغير وتعيين لشعوري فهي تفترض الشعور قبلها، ثم يلزم أن في كل موجود إرادة أولية تظهر في حبه للبقاء، بل إن النبات والحيوان يُرمى بالتوليد إلى بقاء أبعد من بقاء الفرد، بل إن ما في الضوء والحرارة من حاجة إلى الانتشار والفيض، يترجم عن ذلك الميل الأزلي أو المحبة الأزلية الفعالة، وكما أنّ العلم بالذات مفروض في كل علم، فكذلك محبة الذات مفروضة في محبة أيّ شيء، فإن الغرض من كل محبة حفظ الوجود وفيه سعادة الموجود، وأعلى مظهر لحفظ الوجود المشاركة الأبدية في الوجود الإلهي فإن كل موجود، كما أنّه صادر عن الله، ينزع إلى أن يرجع إلى الله وأن يشارك في الحياة اللامتناهية، فالموجودات جميعًا متدينة، لأنها جميعًا تنفر من العدم، ولمّا كانت تحمل في أنفسها العدم إلى جانب الوجود، كانت تحب الله أكثر مما تحب أنفسها، وهكذا نصل إلى الأخلاق والدين من طريق محبة الذات التي تبدو في حقيقتها أنها محبة الله، فعالة في كل موجود، ففي الإنسان دين كامل متحد بالعلم الكامن والميل الكامن، وهذا الدين الأولي مفروض قبل الأديان الوضعية، وإنما لزم الوحي لاختلاف الأديان الوضعية وأضاليلها، واللاهوت أعلى من الفلسفة بقدر علو الله على الإنسان.

وهكذا يؤلف كمبانيلا مذهبًا شاملاً قائمًا على معانٍ ثلاثة، وتعد محاولته هذه أولى المحاولات الحديثة التي ترتب الفلسفة كلها تبعًا لوجهة واحدة تعتبر بمثابة نقطة المركز. أما السياسة فيجب أن تخضع للأخلاق والدين وتصدر عنهما، فهي ليست علمًا أو فنًّا مستقلاً كما يريد مكيافلي «ممثل مبدأ الشر» بمذهبه السمج، السياسة قائمة على محبة الإنسان لنفسه بالمعنى المتقدم، ومحبته للمجتمع الذي هو شرط وجوده، ويا حبذا لو ألفت الإنسانية جمعاء إمبراطورية كبرى يديرها مجلس الملوك بإرشاد البابا، بل يا حبذا (كما جاء في «مدينة الشمس») لو ينظم المجتمع وفقًا لأصول العلم، أيْ العلم الطبيعي والفلسفة، فيتولى فيه الحكم خير الذين مهروا في العلم النظري والعلم العملي معًا، وتزول سلطة الإكليروس والأشراف، وتحظر الملكية الخاصة والمعيشة المنعزلة

في دائـرة الأسرة؛ لأن الاختصـاص والانعـزال ينميـان الأثـرة ويوهنـان الوطنيـة، وتنظـم العلاقـات الجنسـية بنـاءً عـلى الاعتبـارات الفسـيولوجية لـكي تحصـل الدولـة عـلى مواطنـين أصحـاء موهوبـين، ويكلـف كل مواطن بما يناسـب اسـتعداده مـن عمل، وترد إلى العامـل حقوقـه وكرامتـه فـلا يعتـبر مهينًـا، ويُعطـى المواطـن مـن نتـاج العمل على قـدر حاجتـه وفضلـه، فينتقـي الظلـم والفقـر، ومتـى كان العمـل مفروضًـا عـلى كل مواطـن وموزعًـا تبعًـا للكفايـة، فيـكاد المواطـن لا يعمل أربع سـاعات في اليـوم، فينفق باقـي وقتـه في تحصيـل المعـارف والحديـث والرياضـة، يـا حبـذا!

(4) جاكوب بوهمي (1575-1624)

إسـكاف لم يختلـف إلى المـدارس، ولكنـه كان تقيًّا كثير التفكير، قرأ الكتب المقدسـة، وكتبًـا في الفلسـفة والطبيعيـات والفلـك الجديد والتصوف، وعـاشر جماعة من الأشراف المثقفـين ومن الأطباء الآخذين بمذهـب براسـلس، وشـغلته مسـألة وجـود الشر في العالم وفي الإنسـان، وكيـف يتفـق وجـود الـشر مـع وجـود اللـه، وشرع يفكـر وعُدَّتـه تلـك المصـادر مـن الكتـب وآراء أهـل العلـم، وكان يكـثر مـن الصلاة يسـتمد العـون الإلهي، حتـى إذا مـا لاح لـه حـل المسـألة اعتقـد أن اللـه كشـف لـه عنـه عـلى ثـلاث مـرات متواليـات، وكان حينـذاك في الخامسـة والعشريـن، فواظـب عـلى التفكـير والتدويـن (بالألمانيـة) اثنتـي عـشرة سـنة، ثـم نـشر كتابـة الأول «الفجـر» (1612) وبعـد سـبع سـنين نـشر كتابًـا آخر اسـمه «وصف المبـادئ الثلاثة للماهيـة الإلهية» ثـم توالت كتبه. يعـرض أفـكاره في أسـلوب ميثولوجـي رمـزي «بسـبب قلـة فهم القـارئ» فيأخذ أشـياء مـن الكتـب المقدسـة ومن الكيمياء والفلسـفة، ويؤلـف مزيجًا غريبًا تلتقـي فيه أقانيم الثالـوث الأقـدس والملائكـة وأرواح مختلفة وكيفيات مشـخصة، وما يرجع إلى الفلسـفة مـن هـذا المزيـج بضعـة أقـوال تذكِّـر بمذهـب أنبادوقليـس في محاولتـه تفسـير خروج الكـثرة بالكراهيـة مـن الكـرة الأصليـة، وتعتـبر لـب الفلسـفة الألمانيـة مـن إيـكارت إلى شـلنج وهيجـل وشـوبنهور، تلـك الفلسـفة التـي تتصـور الوجود حيـاة متطـورة، وتؤثر الحـدس عـلى الاسـتدلال، أو تسـتخدم الاسـتدلال في الإبانـة عـن الحدس.

يقـول بوهمـي: حيـث لا يوجـد شيء لا يولـد شيء، فـلا بـد أن يكـون لـكل شيء، حتـى للـشر، أصـل أزلي في اللـه خالـق الأشـياء، وأن يكـون اللـه منطويًـا عـلى كـثرة هي الينبـوع الخفـي للحيـاة الكليـة، إذ كيـف يمكن تفسـير الكـثرة بالوحدة المطلقـة، وليس في الوحـدة المطلقـة شيء تريـده مـا دامـت وحـدة.. فاللـه «نعـم ولا، نور وظلمـة» أيْ محبـة هـي أصـل الخير والنعيـم، وغضب هو أصل الـشر والجحيم، هـذا الازدواج شرط كل حيـاة لـكي تتطـور ويتميـز أحد الضديـن بالآخر، وفي جميـع الموجودات بلا اسـتثناء صراع بـين مبدأيـن متضاديـن، واللـه في ذاتـه آب وابـن وروح قـدس: الآب إرادة وقدرة، والابـن موضـوع قـدرة الآب، فـالآب مـن دون الابـن إرادة دون موضـوع، هاوية وموت ولا وجـود، فاللـه الابـن هـو الإرادة الإلهيـة ولهـا موضـوع سرمـدي لامتنـاهٍ، هـو النـور الـذي ينـير الوجـود الإلهـي، وأخيرًا الإشـعاع المتصـل للنـور، وتعبير الإرادة عـن الحكمة، ذلـك هـو الـروح القدس.

والإرادة الإلهيـة، إذ نتأمـل كمالهـا، تحـس شـوقًا شـديدًا إليـه، فينشـأ التقابـل بـين الإرادة والكـمال، بـين النـور والظلمـة، بـين الخـير والـشر، أيْ الإرادة والشـوق منفصلين عـن الحكومـة والمحبـة، ثـم تنقسـم كل مـن هاتين الوجهتين مـن الله، ويتولـد عن هذا الانقسـام سـبع ماهيـات هي الأصل المشـترك للكـون، وتجري المادة في الفضـاء، ويتكون العـالم عـلى مـا نشـاهده، ويوجد فيه الـصراع والقلق فـما الطبيعة إلا مظهـر الله، أو ما اللـه بالإضافـة إلى الطبيعـة إلا بمثابـة النفس بالإضافة إلى الجسـم، ماهيتـه الله وقدرته تبـدوان في كل شيء وفينـا نحـن، أننـا نحيـا في اللـه ويحيـا اللـه فينـا، ومتـي كنـا أطهارًا كنَّـا اللـه، وبـين الطبيعـة المنظـورة واللـه، طبيعة غـير منظورة صـادرة عن اللـه مباشرة، وحاويـة جميـع الماهيـات والكيفيـات الأساسـية، هي الابـن موضوع قـدرة الآب، وعنها تصـدر الطبيعـة المنظـورة، فتصير الماهيات والمثل موجـودات وظواهـر. وإذن فقد كان الـشر قبـل الإنسـان، وانحـدر إلى طبيعته، ولكن للـه قلبًا يعمل باتصال عـلى دفع الشر، ومـا علينـا إلا أن نشـق طريقنـا «ونخـترق الغضـب» لنبلـغ إلى المحبـة، فـإن الـشر فينـا إرادة الانفصـال مـن تناسـق الـكل، وإرادة أن نصـير كلاً ونحـن في الحقيقـة جزء.

وهكـذا تحـل المشـكلة بالكشـف عـن أصـل الوجـود وبيـان إمـكان التغلـب عـلى الـشر والاتحـاد باللـه، وفي هـذا الحـل يسـتخدم بوهمـي الاسـتدلال العقلي مـن ناحية، والتجربـة الباطنـة مـن ناحية أخرى، تلـك التجربة التي تظهرنا على أن الشـعور لا يصير ممكنًـا بغـير التنـوع والتضـاد، وأنـه تطـور الفـوارق أو نموهـا نمـوًّا تدريجيًّـا، وكثـيراً مـا سـيتخذ الفلاسـفة مـن التجربـة الباطنـة أصـلاً وأساسًـا، ثم يتصـورون العـالم كأنه نفس كـبرى ويعممـون ملاحظاتهم.

الباب الثاني

أمهات المذاهب الحديثة
(القرن السابع عشر)

بينما الجامعات والمعاهد الدينية تستمر على مدرسة تراث العصر الوسيط تشتد من حولها الحركة العلمية والفكرية التي بدأت في عصر النهضة، فنرى رجالاً مستقلين يعملون على تنمية العلم الجديد، الرياضي منه والطبيعي، فيؤلفون الجمعيات أو الأكاديميات، ويُنشئون المجلات لإذاعة بحوثهم والمناقشة فيها، ونرى رجالاً آخرين يستحدثون مذاهب فلسفية كانت الأصول التي نسج عليها الفكر الحديث، ففي إنجلترا يتوطد المذهب الحسي بفضل فرنسيس بيكون وتوماس هوبس وجون لوك، وفي فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع أن ننعتها بالجديدة، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسيين، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين، يصطنعها فريق منهم، ويعارضها فريق آخر، ويعدل فيها فريق ثالث وأشهرهم جميعًا بسكال ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز، وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء.

الفصل الأول

فرنسيس بيكون

(1626 - 1561)

(1) حياته ومصنفاته

وُلد بلندن، وكان أبوه السير نقولا بيكون حامل الخاتم الأكبر في خدمة الملكة إليزابث، دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة (1573) وخرج منها بعد ثلاث سنين دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدراء لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو والمدرسيين، رحل إلى فرنسا واشتغل مدة في السفارة الإنجليزية بباريس، وتوفي أبوه سنة 1579 فعاد إلى وطنه، ولمّا لم يكن هو الابن الأكبر لم يرث إلا شيئًا ضئيلاً، وأقبل على دراسة القانون، وانتظم في سلك المحاماة سنة 1582، وبعد سنتين انتُخب عضوًا بمجلس النواب، فكانت خطبه فيه موضع إعجاب عام، وبعد خمس سنين أخذ يُعلِّم بمدرسة الحقوق، ثم عينته الملكة مستشارًا فوق العادة للتاج، فتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر غدرًا دنيئًا برجل أحسن إليه ووهبه أرضًا، هو الكونت إسكس، إذ تغيرت عليه الملكة واتهم بالتآمر عليها، فترافع بيكون ضده طالبًا توقيع الحكم الصارم عليه، ولمّا آل العرش إلى جاك الأول، اصطنع بيكون الملق والدسيسة، ومالأ الملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الأسرة المالكة، فبلغ إلى أرقى المناصب القضائية، حتى صار الوزير الأول سنة 1618، وبارون أوف فيرولام، وفيكونت أوف سانت

ألبان سنة 1621، وفي تلك السنة اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة، فاعترف للحال بما عُزي إليه، فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه، وبحرمانه من ولاية الوظائف العامة، ومن عضوية البرلمان، ومن الإقامة بالقرب من البلاط، وبفضل رعاية الملك لم يقضِ في السجن سوى بضعة أيام، ولم يؤدِّ الغرامة، ولكنه حاول عبثًا استرداد الاعتبار. إلى جانب شواغله الدنيوية كان يعالج فكرة عرضت له في الخامسة والعشرين، هي إصلاح العلوم أو إحياؤها بالتعويل على الطريقة الاستقرائية دون الطريقة القياسية، والغريب في أمره أنه كان يتصور العلوم على ما رأى بالجامعة، وظل طوال حياته قليل الإلمام بمكتشفات القرن الرابع عشر وعصر النهضة، جاهلاً بالرياضيات وبما اتخذت من شأن في تكوين العلم الطبيعي، بل إنه رمى كوبرنك بالدجل، ولم يدرك أهمية قوانين كبلر وبحوث جليليو، فهو لم يشتغل بالعلم، وإن كان أجرى بعض التجارب فهي لا تذكر، وقد وثق بأمور وجاء بتعليلات غاية في الغرابة، فاعتقد بالسحر الطبيعي وبالكيمياء القديمة والتنجيم، فلم يكن أكثر تقدمًا من سَمِيِّه روجر بيكون في القرن الثالث عشر، وإنَّما كانت أفكاره في جملتها أفكار العصر الوسيط المنقولة عن الرواقية والأفلاطونية الجديدة؛ لذا نراه يرمي علم عصره بالجمود والغرور، ويتنبأ له بالاضمحلال، ويعتبر نفسه داعية لعلم جديد يزيد في سلطان الإنسان على الطبيعة، والحق أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائي، وفطن إلى أغراضه ووسائله، ثم حاول أن يرسم بناءه، فوضع تصنيفًا للعلوم، وفصّل القول في الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيدًا لمستزيد. صنع ذلك أولاً رسالة بالإنجليزية نشرها سنة 1605 بعنوان «في تقدم العلم» ثم وضع باللاتينية كتابًا سمّاه «الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة» نشره سنة 1620، ثم عاد إلى الرسالة الأولى فنقلها إلى اللاتينية وفصلها بعنوان «في كرامة العلوم ونموها» ونشر الكتاب سنة 1623، وهي موسوعة علمية تحتوي على طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة، ووضع كتابًا في السياسة دعاه «أتلنتس الجديدة» وجعله على نسق «يوتوبيا» و«مدينة الشمس» (20ب)، وله كتب أخرى في هذه الأغراض فقدت كل أهمية بتقدم العلوم، وكتب أدبية وتاريخية وقانونية، ومن هذه

الأخيرة كتاب «أحكام القانون» Maxims of the law وضعه سنة 1599 تمهيدًا لتنظيم القوانين الإنجليزية.

(2) تصنيف العلوم

الغرض منه ترتيب العلوم القائمة، وبالأخص الدلالة على العلوم التي لم توجد بعد، وهو يرتبها بحسب قوانا الدراكة، ويحصر هذه القوى في ثلاث: الذاكرة وموضوعها التاريخ، والمخيلة وموضوعها الشعر، والعقل وموضوعه الفلسفة. التاريخ قسمان: تاريخ مدني، أيْ خاص بالإنسان، وتاريخ طبيعي، أيْ خاص بالطبيعة، فالتاريخ المدني ينقسم إلى قسمين: تاريخ كنسي، وتاريخ مدني بمعنى الكلمة ينقسم بحسب الوثائق التي نستخدمها، من مذكرات وعاديات وتراجم وتواريخ سياسية وأدبية وعلمية وفنية، والتاريخ الطبيعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: وصف الظواهر السماوية والأرضية، ووصف المسوخ فإنها تكشف عن القوى الخفية في الحالات العادية، ووصف الفنون فإنها رسائل الإنسان لتغيير مجرى الطبيعة، وهي تستخدم القوى الطبيعية.. ويقول بيكون إن القسمين الثاني والثالث لم يوجدا بعد. أما الشعر فقصصي ووصفي وتمثيلي ورمزي، فإنه عبارة عن تأويل القصص والأساطير، واستخلاص ما تنطوي عليه صورها ورموزها من معانٍ علمية، ومثل هذا التأويل قديم، وكان شائعًا في عصر النهضة. وأما الفلسفة فتتناول ثلاثة موضوعات: الطبيعة والإنسان والله، وتنقسم الفلسفة الطبيعية إلى: ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية، وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية، وهي تنقسم إلى الميكانيكا والسحر، وتنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم، وما يتناول النفس، علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة أو الأخلاق، وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية، وأخيرًا الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي، يمهد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولية، مثل أن الكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات غير متساوية نتجت كميات غير متساوية، وأن الحدين المتفقين مع حد ثالث فهما متفقان، وأن كل شيء يتغير ولكن لا شيء يفنى، وما إلى ذلك، وهذا العلم هو الجذع المشترك بين علوم العقل. والتاريخ والشعر والفلسفة ثلاث مراحل متتالية يجتازها

العقـل في تكويـن العلـوم: التاريـخ تجميـع المـواد، والشـعر تنظيـم أول للمـواد، أو هو تنظيـم خيـالي وقـف عنـده القدمـاء، والفلسـفة تركيـب عقلي.

فالمبـدأ العـام لهـذا التصنيـف ذاتي، أيْ مأخوذ من تعـدد قوانا المدركـة، فإن بيكون يظـن الواحـدة مـن قـوى المعرفـة تكفـي لعلـم واحـد، عـلى حـين أن العلـم الواحـد تتضافـر في إقامتـه القـوى جميعًـا مـع تفـاوت، ثـم إنـه يضـع القـوى في مرتبـة واحدة، عـلى حـين أن العقـل أرقـى مـن الاثنتـين الأخريـين وأنـه يسـتخدمها كآلتين وهـو يجمع في طائفـة واحـدة بـين التاريـخ الطبيعـي والتاريـخ المـدني، وليـس بينهـما اشـتراك إلا في اسـم التاريـخ، وأصـل تسـمية التاريـخ الطبيعي نقـل حرفي لكلمـة «اسـتوريا» اليونانية ومعناهـا «مجموعـة مشـاهدات» في عنـوان كتـاب أرسـطو «تاريـخ الحيـوان»، على أن بيكـون عـرَّف التصنيـف الموضوعـي، فـإن القسـم الثالـث من تصنيفـه يميز بـين العلوم بحسـب موضوعاتها.

(3) نقد العقل

لأجـل تكويـن العقـل الجديـد لا بـد مـن منطـق جديـد يضـع أصـول الاستكشـاف، فقـد كانـت الكشـوف العلميـة وليـدة الاتفـاق، وكان المعـول عـلى النظـر العقـلي، فلم يتقـدم العلـم، إن العقـل أداة تجريـد وتصنيـف ومسـاواة ومماثلة، إذا تُـرك يجري على سـليقته انقـاد لأوهـام طبيعيـة فيـه، ومـضى في جـدل عقيـم يقـوم في تمييـزات لا طائل تحتهـا، ويتعـين حـصر هذه الأوهـام الطبيعيـة للاحتراز منها، ويسـميها بيكـون «أصنام العقـل» mentis idola، وهـي أربعـة أنواع:

(1) النـوع الأول: «أوهـام القبيلـة» itribus وهـي ناشـئة مـن طبيعة الإنسـان؛ لذا كانـت مشـتركة بـين جميـع أفـراده: فنحـن ميّالـون بالطبـع إلى تعميـم بعـض الحـالات دون التفـات إلى الحـالات المعارضـة لهـا، وإلى تحويـل المماثلـة إلى تشـابه وتواطـؤ، وإلى أن نفـرض في الطبيعـة مـن النظـام والاطّـراد أكـثر مـما هـو متحقـق فيهـا، وإلى أن نتصـور فعـل الطبيعـة عـلى مثـال الفعل الإنسـاني، فنتوهـم لهـا غايـاتٍ وعلـلاً غائيـة.

(2) النـوع الثـاني: «أوهـام الكهـف» sbecus وهـي ناشـئة مـن الطبيعـة الفرديـة لـكل منّـا، فـإن الفرديـة بمثابـة الكهـف الأفلاطوني، منـه ننظر إلى العـالم، وعليه ينعكـس نـور الطبيعـة فيتخـذ لونًـا خاصًـا، هـذه الأوهـام صـادرة إذن عـن الاسـتعدادات الأصليـة وعـن التربيـة والعلاقـات الاجتماعية والمطالعـات، فمثلاً مـن النـاس مـن هـم أكـثر ميـلاً إلى الانتبـاه إلى مـا بين الأشـياء من تنـوع، بينما آخـرون أكـثر ميـلاً إلى البحـث عـن وجـوه الشـبه، إلى غـير ذلـك مـن الاتجاهات.

(3) النـوع الثالـث: «أوهـام السـوق» fori وهي الناشـئة من الألفاظ، فـإن الألفاظ تتكـون طبقًـا للحاجـات العمليـة والتصـورات العاميـة، فتسـيطر عـلى تصورنـا للأشـياء، فتوضـع ألفـاظ لأشـياء غـير موجـودة، أو لأشـياء غامضـة أو متناقضة، وهـذا أصـل كثـير مـن المناقشـات، تـدور كلها عـلى مجـرد ألفاظ.

(4) النـوع الرابـع «أوهـام المـسرح» theatri وهـي الآتيـة مـما تتخـذه النظريـات المتوارثـة مـن مقام ونفوذ، وهنـا يحمل بيكون على أرسـطو وأفلاطون وغيرهما مـن الذيـن يفـسرون الأشـياء بألفـاظ مجـردة كـما يقـول، ولكـن يصعـب تمييز هـذه الطائفـة الرابعـة مـن الطائفـة الثالثـة، فإن بيكـون يذكر من بين أسـبابها تكويـن الطبيعـة الفرديـة والمطالعـة والعـرف والسـلطة. فليسـت «الأصنـام» أغاليـط اسـتدلالية كالتـي يذكرهـا أرسـطو، ولكنهـا عيـوب في تركيـب العقـل تجعلنـا نخطـئ فهـم الحقيقـة، ويجـب التحـرر منهـا لكي يعـود العقـل «لوحًا مصقـولاً» تنطبـع عليه الأشـياء دون تشـويه من جانبنا، وهـذه محاولة ضعيفة مـن بيكـون في نقـد العقـل والتمييـز بـين ما له وما للأشـياء، وهي تمهيد سـلبي للمنطـق الفطـري الـذي يصبـح في غنى عـن المنطق الصناعي ما دامت أسـباب الخطأ قد اسـتُبعدت، وهكذا سـيصنع ديكارت ومالبرانش وسـبينوزا للاسـتغناء عـن المنطـق القديم.

(4) المنهج الاستقرائي

هذا المنهج هو القسـم الإيجابي من المنطق الجديد، والحاجة إليه ماسـة لأن تصور

العلـم قـد تغـير، كان العلـم القديـم يرمـي إلى ترتيـب الموجـودات في أنـواع وأجنـاس، فـكان نظريًّـا بحتًـا، أمـا العلـم الجديـد فيرمـي إلى أن يتبـين في الظواهـر المعقـدة عناصرهـا البسـيطة وقوانـين تركيبهـا، بغيـة أن يوجدهـا بـالإرادة، أيْ أن يؤلـف فنونًـا عمليـة، وكان العلـم القديـم يحـاول اسـتكناه «الصـورة» أيْ ماهية الموجـود مثل صورة الأسـد أو السـنديان أو الذهـب أو المـاء أو الهـواء، فـكان مجهـوده ضائعًـا، أمـا العلـم الجديـد فيبحـث عـن «صـورة» الكيفيـة أو ماهيتهـا، أيْ عـن صـور الطبائـع المدلـول عليهـا بهـذه الألفـاظ: كثيـف، مخلخـل، حـار، بـارد، ثقيـل، خفيـف، ومـا أشـبهها مـن حـالات الموجـود، سـواء أكانت تغـيرات في المادة أم حـركات، فـ«بيكـون» يحتفظ بلفظ الصـورة الـواردة عنـد أرسـطو، ولكنـه يعنـي بـه شرط وجـود كيفيـة مـا، أو هـو يعـدل عـن الصـورة الجوهريـة إلى شروط وجـود الصـور العرَضيـة، وكان ذلـك شـأن قدمـاء الكيميائيـين إذ كانـوا يعتقـدون إمـكان تحويـل المعـادن بالتأثـير في كيفياتهـا، وبالفعـل كان بيكـون يأمـل أن يتسـع نطـاق سـلطاننا عـن الطبيعة باستكشـاف صـور الكيفيات، إذ إننـا حينئـذ نسـتطيع أن نولـد كيفيـة أو أكـثر في جسـم غـير حاصـل عليهـا فنحولـه مـن الحـرارة مثـلاً إلى الـبرودة أو بالعكـس، وأن نركـب الكيفيـات بعضهـا مـع بعـض، فنوجـد الأشـياء أنفسـها: نوجـد الذهـب مثـلاً أو أيْ معـدن آخر، فلا يعد بيكـون مبتكرًا لهـذا العلـم الـذي ينعتـه بالجديـد. ولا سـبيل إلى استكشـاف الصـور سـوى التجربـة، أيْ التوجـه إلى الطبيعـة نفسـها، إذ ليـس يتسـنى التحكـم في الطبيعـة واسـتخدامها في منافعنـا إلا بالخضـوع لهـا أولاً، إن الملاحظـة تعـرض علينـا الكيفيـة التـي نبحـث عـن صورتهـا مختلطـة بكيفيـات أخـرى، فمهمة الاسـتقراء اسـتخلاصها باسـتبعاد أو إسـقاط كل مـا عداهـا، وآفـة الاسـتقراء مـا ذكـر بـين «أوهـام القبيلـة» مـن الاكتفـاء بالحـالات التـي تلاحـظ فيهـا ظاهـرة مـا، والاعتقـاد بأنهـا تكفـي للعلـم بطبيعتهـا، هـذا النـوع مـن الاسـتقراء يُسـمّى اسـتقراء بمجـرد التعـداد، ونتفـادى هـذه الآفة، ونصـل إلى العلم بالصـور، إذا اتبعنـا الطـرق الآتيـة:

(1) تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلية.

(2) «تكرار التجربة» مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول.

(3) «مد التجربة» أيْ إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.

(4) «نقـل التجربـة» مـن الطبيعـة إلى الفـن، كإيجاد قـوس قزح في مسـقط ماء، أو مـن فـن إلى آخـر، أو من جـزء فن إلى جـزء آخر.

(5) «قلـب التجربـة» مثـل الفحـص عـمّا إذا كانـت الـبرودة تنتـشر مـن أعـلى إلى أسـفل بعـد أن نكـون عرفنـا أن الحـرارة تنتـشر مـن أسـفل إلى أعـلى.

(6) «إلغـاء التجربـة» أيْ طـرد الكيفيـة المراد دراسـتها، مثـال ذلك وقـد لاحظنا أن المغناطيـس يجـذب الحديـد خلال أوسـاط معينـة، أن ننوع هذه الأوسـاط إلى أن نقـع عـلى وسـط أو أوسـاط تلغـي الجاذبية.

(7) «تطبيـق التجربـة» أيْ اسـتخدام التجـارب لاستكشـاف خاصيـة نافعـة، مثـل تعيـين مبلـغ نقـاء الهواء وسـلامته في أمكنة مختلفة أو فصـول مختلفة بتفاوت سرعـة النفس.

(8) «جمـع التجـارب» أيْ الزيـادة في فاعليـة مـادة مـا بالجمـع بينهـا وبـين فاعلية مـادة أخـرى، مثـل خفـض درجـة تجميـد المـاء بالجمـع بـين الثلـج والنطـرون (ملح البـارود).

(9) «صـدف التجربـة» أيْ أن تجـرى التجربـة لا لتحقيـق فكـرة معينة، بـل لكونها لم تُجـرَ بعـد، ثـم ينظـر في النتيجـة مـاذا تكـون؟ مثـل أن نُحدث في إنـاء مغلق الاحـتراق الذي يحـدث عـادة في الهواء.

وبعـد إجـراء التجـارب يجـب توزيعهـا في جـداول ثلاثـة: جـدول الحضـور وجـدول الغيـاب، وجـدول الدرجات.

(1) ففـي جـدول الحضـور تسـجل التجـارب التـي تبـدو فيهـا الكيفيـة المطلوبـة، فتسـتبعد الظواهـر التـي لا توجـد في تجـارب هـذا الجـدول.

(2) وفي جـدول الغيـاب تسـجل التجـارب التـي لا تبدو فيهـا الكيفيـة، والتي تكون أشـبه مـا يمكـن بتجـارب جـدول الحضـور، فتسـتبعد الظواهـر الماثلـة في هـذا الجدول.

(3) وفي جـدول الدرجـات أو المقارنـة تسـجل التجـارب التـي تتغـير فيهـا الكيفيـة، فتسـتبعد الظواهـر غـير المتغـيرة، فتكـون الصـورة المنشـودة في الباقـي. هـذا الوصـف المفصـل للمنهـج الاسـتقرائي كان تقدمًـا حقيقيًّـا بالنسـبة للعـصر، ولكـن بيكـون لم يفهـم الاسـتقراء الفهـم الحديـث، أيْ على أنه منهـج «القانون الطبيعـي» أو تعلـق ظاهرة بأخـرى، بل على أنه منهج يبين «صـور» الكيفيات، فيفـترق أيضًـا عـن أفلاطون وأرسـطو والمدرسـيين، ويقف في مرحلـة انتقال بين الفلسـفة القديمـة والفلسـفة الجديدة.

الفصل الثاني

توماس هوبس

(1679 - 1588)

(1) حياته ومصنفاته

هو أول الماديين المحدثين، وأكبر أنصار الحكم المطلق قبيل تقويضه، دخل جامعة أكسفورد في الخامسة عشرة ومكث بها خمس سنين يتلقى المنطق المدرسي والطبيعيات دون كبير اهتمام، ثم جعل يطالع الآداب القديمة، خاصة المؤرخين والشعراء، وعمل في خدمة بيكون كاتبًا لسره ومعاونًا له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية، وفي سنة 1629 نشر ترجمة لتاريخ توكيديد «حيث تبدو الديمقراطية سخيفة أشد السخف» على حد قوله، فإلى سن الأربعين لم يكن كتب شيئًا في الفلسفة. وحدث أنه سافر إلى فرنسا وأقام بها سنتين (1629 - 1631) فعرف فيها «مبادئ إقليدس» ولم يكن درس الرياضيات من قبل، وأعجب بالمنهج القياسي، وعوّل على اصطناعه، وعاد إلى فرنسا سنة 1634، فقوبل في الأوساط العلمية الباريسية باعتباره فيلسوفًا مذكورًا، وكان واحدًا من الذين عرضت عليهم «تأملات ديكارت» (31ج) فكتب عليها اعتراضات تتبين منها فلسفته قبل أن يعرضها عرضًا مرتبًا، وقد رد ديكارت على هذه الاعتراضات، وقال إنه لو أسهب في رده لأعطاها أكثر مما تستحق من قيمة. وجاءت الصورة الأولى لفلسفته في كتاب «مبادئ القانون الطبيعي والسياسي» دوّنه سنه 1640 وقسمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول «في الطبيعـة الإنسـانية أو المبـادئ الأساسـية للسياسـة»، والثـاني «في الهيئـة الاجتماعيـة»، والثالـث «في المواطـن». وبعـد عـشر سـنين نـشر كتـاب «لاوياثـان أو في المجتمـع الكنـسي والمـدني مـادة وصـورة وسـلطة» ولاوياثـان هو التنـين الهائـل المذكور في سـفر أيـوب (فصـل 3 آيـة 8، وفصـل 40 آيـة 20) ويقصد به هوبـس الحكم المطلق، ثـم نـشر كتابـه «في الجسـم» (1655) وهـو يحتـوي عـلى المنطـق، والمبـادئ الأساسـية أو الفلسـفة الأولى، ونظريـة الحـركات والمقاديـر، ونظريـة الظواهـر الطبيعيـة، وقـد وردت في الكتـاب أخطـاء رياضيـة أخذهـا عليـه الريـاضي «واليـس»، وأخيراً نـشر كتابه «في الإنسـان» (1658) القسـم الأكبر منـه في البصريـات لتوضيـح طبيعة حاسـة البصر، والباقـي بيـان موجـز في اللغـة مـن الجهـة النفسـية وفي الانفعـالات، فتم بهـذا الكتاب مذهبه.

(2) العلم ومنهجه

العلـم معرفـة العلـة، أو هـو معرفـة المعلـولات بعللهـا، والعلـل بمعلولاتهـا، والعلم قيـاسي لأن القيـاس برهـان النتيجـة، وموضـوع العلـم الأجسـام لأن كل موجـود فهـو جسـمي، ولمّـا كان الجسـم إمـا طبيعيًّـا أو صناعيًّـا أيْ اجتماعيًّـا، انقسـم العلـم إلى طبيعـي يشـتمل عـلى المنطـق والمبـادئ الأولى والرياضيـات والطبيعيـات، وإلى مـدني يشـتمل عـلى الأخـلاق والسياسـة، وكلاهـما علـم تجريبـي موضوعـة أجسـام، أو أن الموضـوع الإحسـاس الظاهـر والباطـن، وللظواهـر جميعًـا علـة واحـدة هـي الحركـة: هـذا مبـدأ عـام لا يحتـاج إلى برهان، فالهندسـة تفحص عـن القوانين الرياضيـة للحركة، وتفحـص الميكانيـكا عـن مفاعيـل حركـة جسـم في آخـر، ويفحـص علـم الطبيعـة عـن مفاعيـل الحـركات الحادثـة في ذرات الأجسـام، ويفحـص علـم الإنسـان والسياسـة عـن الحـركات الحادثـة في نفـوس النـاس والباعثـة على أفعالهـم. غير أن هوبـس يعترف بأن الصلـة القياسـية منقطعـة في نقطتـين: الأولى نقطـة الانتقـال مـن الميكانيـكا إلى علـم الطبيعـة حيـث نضطـر إلى وقـف القيـاس لـنرى أيّ الظواهـر هـي الواقعـة بالفعل من بـين الظواهـر الممكنـة، فنكـوّن مبـادئ علـم الطبيعـة بتحليل تلـك الظواهـر، والنقطة الثانيـة نقطـة الانتقـال مـن علم الطبيعة إلى علم الإنسـان والسياسـة، فـإن المبادئ هنا

هي الميول والانفعالات، وهي لا تستنبط مما سبق، بل تدرك في النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس، وبالفعل كتب هوبس في الإنسان والسياسة قبل أن يكتب في القسمين الأولين من فلسفته كما ذكرنا، ونبَّه على أنه لا بأس في ذلك لأن القسم الثالث يقوم على مبادئه الخاصة فلا يحتاج إلى القسمين الآخرين، وهذا يعني في الحقيقة استحالة معالجة الظواهر جميعًا بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المُركّب، أيْ استحالة رد الظواهر جميعًا إلى الحركة وقوانينها: وفي هذا نقض للمذهب المادي.

(3) الإنسان

ولكن هوبس لا يعدل عن المادية، فما إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يُرجع إليه أفعالنا العقلية، يقول إن كل علم فهو آتٍ من الإحساس، ويعرّف الإحساس بأنه حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في الجسم المحسوس، تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بوساطة أعضاء الحواس والأعصاب، فتصادف مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنة هي أيضًا في حركة متصلة، هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، فـ«هوبس» يتابع العلم القديم في اعتبار القلب مركز الإحساس، وكذلك الوجدان أو الروح حركة؛ فاللذة مثلاً ما هي إلا حركة في القلب، ولكن ما تعليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها، وإن المذهب المادي لعاجز عن تعليلها، وهوبس يذهب إلى أن للأجسام خاصتين ليس غير، هما الامتداد والحركة، وأن سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية، حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة، وباستطاعتنا الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الأجسام جميعًا، وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة من قوله إن ما يحدث في العالم هو حركة فحسب، فكل ما يبدو في الشعور مغايرًا للحركة، يكون ذاتيًّا، ويؤيد هوبس هذه القضية بما هو معروف من خداع الحواس والأحلام واختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص والإحساس بالضوء عند ضرب العين أو إثارة العصب

البـصري، فكيـف نفـسر هـذه الذاتيـة إذا لم تكـن النفـس جوهـرًا مغايـرًا للجسـم، ولم يكـن فعلهـا مغايـرًا للحركة الجسـمية؟ وحركة الدمـاغ مرتبط بعضها ببعـض بحيث إذا تكـررت حركـة لحقتهـا أخرى؛ لـذا تتعاقب الصـور بنفـس ترتيب الإحساسـات لتعاقب حـركات الدمـاغ بهـذا الترتيب، بَيْـدَ أنّ هوبس يلاحظ أن مجرى الأفـكار تابع ليس فقط لقانـون اقـتران الإحساسـات في المكان والزمـان، بل أيضًا لقانون الاهتـمام أيْ لتأثير الميل والعاطفـة، وهـذا هو السـبب في أن ترتيب الصور يتعدل في الأحـلام وفي خواطر اليقظة وفي الأفعـال المرويـة، فـإن إرادة الغايـة تولـد فكرة الوسـيلة الكفيلة بتحقيقهـا أيْ التي رأيناهـا في المـاضي تحقـق معلـولاً شـبيهًا بالـذي ننشـده، والعلاقـات التـي تسـيطر على الترابـط هنـا هـي علاقات التشـابه والعلة والمعلـول والمبـدأ والنتيجة والغاية والوسـيلة والـدالّ والمدلـول، فـلا يسـتطيع هوبس أن يفـسر الحياة الفكرية تفسـيرًا آليًّـا. على أننا نجـد عنـده تفسـيرًا آليًّـا لـلإرادة؛ ذلك أنه يقـول إن الحركـة الدماغية التي هـي التصور إذا مـا بلغـت إلى القلب نشـطت الحركـة الحيوية أو عاقتها، ففي حالة التنشـيط تكون اللـذة وتسـمى خـيرًا، وتكـون محبـة الـشيء الـلاذّ، وفي حال العـوق يكون الألم ويسـمى شرًّا، وتكـون كراهيـة الـشيء المـؤلم، وحركـة اللـذة تدفع إلى اشـتهاء الـشيء، وحركة الألم تدفـع إلى خوفـه؛ فالاشـتهاء والخـوف هـما الباعثـان على جميـع أفعالنا، ومـا الروية أو المشـورة إلا تـردد هذيـن الباعثـين إلى أن يحـدث الفعـل أو يمتنع منه، فالاشـتهاء الأخير والخـوف الأخـير يسـميان إرادة، والأوامـر والنواهي إنّمـا تؤثر بالترغيـب والترهيب. ولمّا كان المذهـب المـادي يسـتتبع الاسـمية، فقـد أنكر هوبس المعـاني المجردة وقـال إن كل مـا هنالـك أسـماء تقـوم مقام الصـور الجزئيـة، وفسر الحكـم بأنه تركيب ألفـاظ بحيث تعنـي القضيـة الموجبـة أن الموضـوع والمحمـول اسـمان لـشيء واحـد، وتعنـي القضيـة السـالبة أن الاسـمين يختلفـان في الدلالـة، وفـسر الاسـتدلال بأنـه تركيـب قضايـا، وقـال إن نتائجـه ليسـت منصبـة عـلى الأشـياء بـل عـلى أسـمائها، أيْ إننـا بالاسـتدلال نرى إن كنـا نحسـن أو نـسيء تركيـب أسـماء الأشـياء طبقًـا للعـرف الموضـوع في تسـميتها، وفي هـذا يقـول ديـكارت في ردوده: «مـن ذا يشـك في أن الفرنـسي والألماني يتصـوران المعاني نفسـها أو الاسـتدلالات نفسـها بصـدد الأشـياء نفسـها مـع تصورهـما ألفاظًـا مختلفـة

كل الاختلاف؟، إذا كان هذا الفيلسوف يسلم بأن الألفاظ تدل على شيء، فلِمَ لا يريد أن تكون ألفاظنا واستدلالاتنا متجهة إلى الشيء المدلول عليه لا إلى الكلام نفسه؟». ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم في جملته، مقداره ومدته وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم باللامتناهي، وهوبس ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد في سلسلة العلل، ويزعم أن كل علة فهي متحركة بالضرورة لأن شيئًا لا يتحرك بفعل شيء لا يكون هو نفسه متحركًا، وهكذا نتداعى إلى غير نهاية، وهو لا يرى أنه بهذا القول يُسقط مبدأ العلية الذي يستند إليه، إذ إنه يجعل من جميع العلل معلولات فلا يصل إلى علة بمعنى الكلمة، ويخلط بين سلسلة العلل المتعاقبة بالعرَض، وفيها يمكن التداعي إلى غير نهاية، وبين سلسلة العلل المترتبة بالذات، وفيها يجب الوقوف عند حد، وهو يقول ضد ديكارت إن اللامتناهي يجب أن يؤخذ بمعنى معدول، أيْ بمعنى ما لا نبلغ إلى نهايته، وإن لفظ اللامتناهي لا يدل مِنْ ثَمَّة على موجود حقيقي أو خاصية محصلة لموجود ما، بل على قصور عقولنا وانحصار طبيعتنا، فيخلط بين الموجود في نفسه وبين طريقة تخيلنا إياه، على أنه يصرح في مؤلفاته السياسية بأننا إذا ارتقينا في سلسلة العلل انتهينا إلى علة سرمدية لا علة لها؛ وذلك لأنه يعترف بالدين لأسباب عملية لا نظرية كما سنرى، ويقرر أنه لا يجوز أن نطلق على الله الألفاظ المقولة علينا وعلى الموجودات المتناهية، كالألم والاحتياج والعقل والإرادة، وأن الألفاظ المعدولة وأسماء التفضيل مقبولة وحدها في حق الله لأنها تدل على إعجابنا وخضوعنا لا على ماهية الله، بل إن لفظ «اللاجسمي» إذ نطلقه على الله ما هو إلا صفة تشريفية ليس غير، لأن كل موجود فهو جسمي.

(4) الأخلاق والسياسة

إذا كان الإنسان على ما قلنا، كانت سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء، وكانت هذه الغريزة بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة، من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما

الأصل أو «حال الطبيعة» أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن الكل في حرب ضد الكل، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعًا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها ببعض، وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار «الأدب» وأن تستبدل بالعنف المادي النميمة والافتراء والانتقام في حدود القانون. بَيْدَ أنّ الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل إلى جانب الهوى، والعقل المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم أفعل من التي يتوسل بها الفرد يجاهد وحده، هم يستكشفون أن البلية عامة، وأنه يمكن ملافاتها بوسائل عامة، فتنبت أول وأهم قاعدة خلقية، وهي يجب طلب السلم، فإن لم نفلح في تحقيقه وجب التوسل للحرب، وشرط السلم أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة، فينزل الأفراد عنه صراحة أو ضمنًا إلى سلطة مركزية، قد تكون فردًا وقد تكون هيئة تجمع بين يديها جميع الحقوق، وتعمل لخير الشعب، فتحل الحياة السياسية محل حال الطبيعة. من هذا التعاقد يلزم وجوب الصدق والأمانة وعرفان الجميل والتسامح والإنصاف، والشركة فيما يتعذر اقتسامه، وفض الخلافات بالتحكيم، وبالجملة تلزم قواعد تلخص في العبارة المأثورة «لا تصنع بالغير ما لا تريد أن يصنع الغير بك» لذا كان القانون الخلقي الطبيعي إرادة الله الذي وهبنا العقل المستقيم، وليس يكفي طاعة القواعد ظاهرًا، بل يجب أيضًا طاعتها لذاتها والتشبع بها، فإن القانون الخلقي يقيد الإنسان أمام ضميره، وكل هذا معقول، ولكن هوبس لا يصل إليه إلا بالعدول عن الطبيعة الحسية إلى العقل المستقيم، وليس العقل مما يعترف به المذهب المادي كقوة خاصة لها قيمة خاصة. ويجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئًا مذكورًا، ويكون واجبه الخضوع المطلق، وإلا عدنا إلى التخاصم والتنابذ، وفي الواقع يمتنع حد السلطة السياسية فإن مثل هذا الحد يعني الاعتراف بالسلطة المطلقة للفرد أو الأفراد المخول إليهم حق مؤاخذة الحكومة أو خلعها، والمَلَكية خير أشكال الحكومة، من مزاياها أن واحدًا فقط قد يجاوز

العـدل ويـسيء الحكـم، وأنها تغنـي عن المنازعـات الحزبيـة، وتصـون أسرار الدولة، أما الديمقراطيـة فـما هـي إلا أرسـتقراطية خطبـاء، ويذهـب حـق السـلطة إلى حـد تقريـر المعتقـدات الدينيـة والقواعـد الأخلاقيـة، وحسـم الخلافات فيهـا لإقرار النظـام، فالدين مخافـة القـوات غـير المنظـورة التـي تعـترف بهـا الدولـة، والخرافـة مخافة القـوات غير المنظـورة التـي لا تعـترف بهـا الدولـة، وديـن الدولـة واجـب محتـوم عـلى كل مواطـن، والديـن بالإجـمال ظاهـرة طبيعيـة أصلهـا الشـعور بالضعـف، وليـس الديـن فلسـفة، ولكنـه شريعـة، لا تتحمـل المناقشـة بـل تقتـضي الطاعـة، إلى هـذا الحـد من الاسـتبداد يذهـب هوبـس، وكأنـه أراد أن يدعـم الحكـم المطلـق بـأن يجعـل منـه حكـم القانون الطبيعـي، وهـو لم يفعـل إلا أنـه أحـال مـا كان واقعًـا في بـلاده نظريـة فلسـفية، ولكن الإنجليـز لـن يتابعـوه، ومـن إنجلـترا سـتعبر الديمقراطيـة البحـر إلى القـارة الأوروبيـة، أمـا فلسـفته فـما هـي إلا الماديـة بـكل سـذاجتها كـما عرفناهـا مـن عهـد ديمقريطـس وأبيقور.

الفصل الثالث

رني ديكارت

(1596 - 1650)[1]

(1) حياته ومصنفاته

وُلد بـ«لاهي» من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولمّا بلغ الثامنة أُدخل مدرسة «لافليش» للآباء اليسوعيين، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا، فمكث بها ثماني سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها، وكانت الفلسفة تحتل في هذا البرنامج مكانًا فسيحًا، فتمتد على السنوات الثلاث الأخيرة، وكان تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات ثلاث، لكل سنة مجموعة: كتب المنطق، فكتب الطبيعيات (وإلى جانبها الرياضيات)، فكتاب النفس وكتاب ما بعد الطبيعة. وأعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت في نفسه أثرًا سيئًا لكثرة ما فيها من أخذ ورد، واعتقد أن اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة وفي باقي العلوم التي إنّما تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها، هذا ما نقرأ في «المقال في المنهج» ولعل

(1) نُشر هذا الفصل أولاً في مجلة المقتطف (1937) بمناسبة احتفال فرنسا، واحتفال المعاهد العلمية في أنحاء العالم، بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير «مقال في المنهج» وأثبتناه هنا مع بعض تنقيح وزيادة.

ديكارت يضيف إلى عهد الصبا حُكمًا نضج عنده فيما بعد، على أن من المحقق أنه تعلق بالرياضيات وانصرف عن الفلسفة إلى زمن، ولم يكن يخصص لها سوى «ساعات في العام».

غادر إذن المدرسة في السادسة عشرة، وبعد أربع سنين (1616) تقدم لامتحان القانون في بواتيني ونال الإجازة، وبعد سنتين تطوع للخدمة في جيش الأمير موريس دي ناسو بهولندا، وكانت حينذاك حليفة فرنسا على إسبانيا، وعرف هناك طبيبًا شابًّا يدعى إسحق بكمان «أيقظه من سباته» على حد قوله، إذ عرض عليه عددًا وفيرًا من المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معًا، وهذه مرحلة مهمة في حياة ديكارت، فإن فكره تكوَّن في الوقت الذي كان العلم الطبيعي الحديث يتكون فيه بتطبيق المنهج التجريبي والاستدلال الرياضي على الظواهر الطبيعية. وفي السنة التالية (1619) ترك جيش الأمير إلى جيش آخر فآخر من جيوش الأمراء الألمان، وحل الشتاء، وخلا ديكارت إلى نفسه في حجرة دافئة في قرية مجاورة لمدينة أولم، وإذ بنشوة علمية غريبة تغمره وتبلغ أقصاها في العاشر من نوفمبر، وإذ به يستكشف في حلم «أسس علم عجيب» بل ثلاثة أحلام تتابعت في تلك الليلة حتى اعتقد أنها آتية من علٍ، هذا الحلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره، أما العلم العجيب فقد تضاربت فيه الآراء، وأغلب الظن أن المقصود به «منهج كلي» يرد العلوم جميعًا إلى الوحدة، ذلك المنهج الذي سيعلنه في «المقال». وعدل ديكارت عن المهنة العسكرية، وراح يطوف في أنحاء أوروبا تسع سنين حتى هبط سنة 1628، تسع سنين لم ينقطع في أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أيْ بتجريدها من المبادئ الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو والمدرسيين، أيْ تطبيق الجبر على الهندسة.. أجل، كان نفر من العلماء القدماء والمعاصرين قد سبقوه في هذا المضمار فعرضوا أمثلة على تطبيق هذا المنهج، بَيْدَ أنّ هذه الأمثلة كان عندهم مجرد طرائق عملية لا يجمعها تصور كلي، فرأى ديكارت «السبب» الذي من أجله تفلح هذه الطرائق الجزئية، وهذا السبب أدى به إلى منهج كلي يطبق على جميع الحالات بغض النظر عن طبائعها الخاصة، إذ إنه نظر إلى العلم

بعين الفيلسوف، فبلغ إلى كلياته، ووسع مدى تطبيقه، ولعل الهندسة التحليلية ذلك العلم العجيب. كانت الهندسة مقصورة على النظر في الأشكال، وكان الجبر كثير الصيغ معقدها، ولم يكن بين العلمين اتصال، فبدا لديكارت أن الهندسة والحساب يقومان في الترتيب والقياس وأن المطلوب من الجبر التعبير عن أعم قوانين الترتيب والقياس، وأنه من الممكن وضع علم تكون صيغته أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريدًا من أشكال الهندسة، فتطبق على الأعداد والأشكال جميعًا، أيْ على كل ما هو مرتب وقابل للقياس، فرمز بأحرف لخطوط الشكل الهندسي وعلاقات الخطوط، ومثل الشكل بمعادلة جبرية تعبر عن خصائصه الأساسية، حتى إذا ما وُضعت هذه المعادلة، كان استخراج نتائجها بالجبر كافيًا لاستكشاف جميع الخصائص، وإلى هذا الدور أيضًا يرجع كتابه «قواعد تدبير العقل» وهو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين، ولكن ديكارت لم يُتمه، فبقي مطويًّا إلى أن طُبع بعد وفاته بنصف قرن (1701). انقضت السنوات التسع ولمّا يشرع ديكارت في البحث عن أسس فلسفة أوكد من الفلسفة الدارجة كما يقول، على أنه كان قد حصَّل من الآراء الجزئية قدرًا يُذكر، حتى جرؤ على عرضها في نوفمبر 1628 في مجلس خاص كان أهم أعضائه الكردينال دي بيريل، عرض هذه الآراء على أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو (والقديس توما الإكويني بالطبع)، فأعجب به الكردينال وكان أوغسطينيًّا، وشجعه تشجيعًا حارًّا على مواصلة بحثه وإتمام فلسفته، خدمةً للدين وصدًّا لهجمات الزنادقة، وهذه واقعة لها خطرها، ندرك منها أن العلم الطبيعي الرياضي أو الآلي صرفه عن أرسطو إلى أفلاطون، وأنه تأثر (ولو بالواسطة) بالأفلاطونيين المسيحيين، فلن نعجب إذا وجدنا عنده شيئًا من القديس أوغسطين وشيئًا من القديس أنسلم، وشيئًا من دُنْس سكوت، وشيئًا من أوكام وغيره من الاسميين. لم ترُقه الحياة في باريس، وأراد أن يفرغ لوضع فلسفته، فقصد إلى هولندا في أواخر تلك السنة، وهناك دوَّن رسالة قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» يرمي بها إلى إقامة أسس علمه الطبيعي، ثم عاد إلى الاشتغال بالطبيعيات وشرع في تحرير كتابه «العالم» وواصل العمل فيه إلى سنة 1633، وإذا بالمجمع المقدس يدين جليليو لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت قد اصطنع من جهته هذا القول،

فعدل عن مشروعه وطوى كتابه (وكان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة) فلم تُنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة (1677) على أن ديكارت سيلخصه في القسم الخامس من «المقال» وفي «مبادئ الفلسفة»، وقد كان صديقه الأب مرسين أجرأ منه إذ نشر سنة 1635 مؤلفات جليليو ودافع عنه. ورأى ديكارت أن يمهد الطريق لمذهبه ويجس النبض حوله، فأذاع سنة 1637 شيئًا من عمله الطبيعي في ثلاث رسائل قدم لها برسالة يقص فيها تطور فكره، ويُجمل مذهبه في الفلسفة والعلم، وكان العنوان الأصلي للكتاب برمته «مشروع علم كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيرًا يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا»، فاستبدل به هذا العنوان «مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهي التطبيقات لهذا المنهج»، ويبين لنا من هذا أن الوحدة قد تمت في فكر ديكارت بين الفلسفة والعلم الطبيعي الرياضي، والغاية المرجوة منه وهي «رفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها». وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين باللاتينية بعد أن عرضه على عامة المثقفين بالفرنسية «آملاً أن الذين لا يستخدمون سوى عقلهم الطبيعي خالصًا يقدرون آراءه خيرًا من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة»، فعاد إلى ما في «المقال» من آراء فلسفية، فتوسع في شرحها وتأييدها، فكان له من ذلك كتاب سمّاه «تأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس»، وقبل تقديمها للطبع استطلع فيها رأي نفر من الفلاسفة واللاهوتيين ليستدرك ما قد يأخذونه عليه، فيهيئ للكتاب قبولاً حسنًا وينال رضا لاهوتيي السوربون، فدوّنوا اعتراضات كثيرة ألحقها بالتأملات وعقَّب عليها بردوده، ونشر الكل سنة 1641، وفي الطبعة الثانية (1642) قال في العنوان «تمايز النفس من الجسم» بدل «خلود النفس»؛ على اعتبار أن النفس متى كانت متمايزة من الجسم كانت خالدة، ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة 1647 بقلم الدوق دي لوين. وخطر لديكارت أن أنجع وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطبيعي ربما كانت تلخيصهما في كتاب مدرسي سهل التناول، فنشر سنة 1644 باللاتينية (وكانت لغة العلم والتعليم في أوروبا) كتاب «مبادئ الفلسفة» مع إهداء

إلى السـوربون، وحـاول أن يحمـل معلميـه السـابقين عـلى تقريـره في مدارسـهم فيحـل هـو محـل أرسـطو، فلم يجيبـوه إلى رغبته. ونشرت للكتاب ترجمة فرنسـية سـنة 1647 مـع إهـداء إلى الأمـيرة إليزابـث، ورسـالة إلى المترجـم عـرض فيهـا فلسـفة عرضًـا عامًّـا، وبـيَّن مـا بينهـا وبـين الفلسـفة القديمـة من تعـارض. ومن ذلـك الحين مـال إلى الأخلاق، وكتـب فيهـا رسـائل إلى الأمـيرة إليزابـث ابنـة فردريـك ملـك بوهيميا المخلـوع واللاجئ إلى هولنـدا، هـذه الرسـائل يظهـر فيها تأثير الرواقيين وبخاصة سـنيكا، ثم وضع «رسـالة في انفعـالات النفـس» وهـي آخر مؤلفاته، نشرت سـنة 1649، وتخللـت إقامته الطويلة في هولندا ثلاث رحلات قصيرة إلى فرنسـا (1644، 1647، 1647) ومناقشـات حادة بينه وبـين بعـض العلـماء واللاهوتيين، ونـزاع عنيف بين أنصـاره وخصومه... وفي سـنة 1649 قصـد إلى اسـتكهولم تلبيـة لدعوة كريسـتين ملكـة السـويد، فتأثر بالبرد وسـاءت صحته وقـضى في 11 فبراير 1650.

(2) الفلسفة ومنهجها

يُعـرِّف ديـكارت الفلسـفة بقولـه: «إن كلمـة فلسـفة تعني دراسـة الحكمة، ولسـنا نقصـد بالحكمـة مجـرد الفطنـة في الأعـمال، بـل معرفة كاملة بكل ما في وسـع الإنسـان معرفتـه بالإضافـة إلى تدبـير حياتـه وصيانـة صحتـه واستكشـاف الفنـون، ولـكي تكـون هـذه المعرفـة كـما وصفنـا، فمـن الـضروري أن تكـون مسـتنبطة مـن العلـل الأولى»، ثـم يقـول في تقسـيمها: «إن قسـمها الأول الميتافيزيقـا، وهـي تشـتمل عـلى مبـادئ المعرفـة التـي منها تفسـير أهم صفـات الله وروحانية نفوسـنا وجميع المعـاني الواضحة المتميـزة الموجـودة فينـا، والقسـم الثـاني العلـم الطبيعـي، وفيـه -بعد أن نكـون وجدنا المبـادئ الحقـة للماديـات- نفحـص عـن تركيـب العالم عـلى العموم، ثم عـلى الخصوص عـن طبيعـة هـذه الأرض وجميـع الأجسـام... وبالأخـص عـن طبيعـة الإنسـان، حتـى يتسـنَّى لنـا استكشـاف سـائر العلـوم النافعـة لـه، وعـلى ذلـك فالفلسـفة كلهـا بمثابـة شـجرة، جذورهـا الميتافيزيقـا، وجذعهـا العلم الطبيعـي، وأغصانها باقـي العلوم، وهذه ترجـع إلى ثلاثـة كـبرى، أعنـي الطـب والميكانيـكا والأخـلاق، أيْ أعـلى وأكمـل الأخـلاق التـي تفـترض معرفـة تامـة بالعلـوم الأخـرى، والتـي هـي آخـر درجـات الحكمـة... كما

أنّـه لا يُجنـى الثمـر مـن جـذور الأشـجار ولا مـن الجـذع بـل مـن أطـراف الأغصـان، فكذلـك تتعلـق المنفعـة الرئيسـية للفلسـفة بمنافـع أقسـامها التـي لا تتعلـم إلا أخـيرًا» (مقدمـة «مبـادئ الفلسـفة»).

في نظـر ديـكارت، إذن، الفلسـفة هـي العلـم الـكلي كما عنـد القدمـاء، وهي كذلك لأنهـا علـم المبـادئ أيْ أعـلى ما في العلـوم من حقائـق، وهي نظرية وعمليـة كما كانت عنـد القدمـاء، والنظـر فيهـا يوفـر للعمـل مبادئـه، غـير أن العمـل عنـد ديـكارت هـو المقصـد الأسـمى، ولـو أن العقل أهم جزء في الإنسـان، والحكمة خـيره الأعظم، والغرض مـن العمـل ضـمان رفاهيـة الإنسـان وسـعادته في هـذه الحيـاة الدنيا بمد سـلطانه على الطبيعـة واسـتخدام قواهـا في صالحه.

ومنهـج الفلسـفة حـدس المبـادئ البسـيطة، واسـتنباط قضايـا جديـدة مـن المبادئ لـكي تكـون الفلسـفة جملـة واحـدة، أمـا الاسـتقراء المعـروف فـلا يصـل إلا إلى معـارف متفرقـة إن جمعـت بعضهـا إلى بعـض ألفـت علـمًا مهلهـلاً ملفقًـا لا نـدري مـن أيـن نلتمـس لـه اليقـين، وعلامة اليقـين وضوح المعاني وتسلسـلها على ما نـرى في الرياضيات التـي تمـضي مـن البسـيط الواضح إلى المركـب الغامـض بنظـام محكـم، فهـذا المنهـج هـو المنهـج الوحيـد المـشروع؛ لأن العقـل واحـد، ويسـير عـلى نحـو واحـد في جميـع الموضوعـات، ويؤلـف علـمًا واحـدًا هـو العلم الـكلي، فليسـت تتمايز العلـوم فيما بينها بموضوعاتهـا ومناهجهـا، ولكنهـا وجهـات مختلفـة لعقـل واحـد يطبـق منهجًـا واحـدًا وليـس الاسـتنباط القيـاس الأرسـطوطالي، فـلا خـير يُرجـى مـن هـذا القيـاس (وديكارت يـردد بهـذا الصـدد الانتقـادات المتداولـة)، ولكنه سلسـلة مـن الحدوس تتقـدم من حد إلى حـد بحركـة متصلـة، فيربـط العقـل بـين حدود لم تكـن علاقاتهـا واضحـة أول الأمر، حتـى إذا مـا انتهـى في الاسـتنباط إلى غايتـه، رد المجهـول إلى المعلـوم، أو المركـب إلى البسـيط، أو الغامـض إلى الواضـح، والحركـة العقليـة هنـا ثانويـة، فـإن مبدأهـا حـدس ومنتهاهـا حـدس (كتـاب «قواعـد تدبـير العقل»).

وللمنهج أربع قواعد عملية:

القاعـدة الأولى: «أن لا أسـلم شـيئًا إلا أن أعلـم أنـه حـق»، ولهـذه القاعـدة معنـى

خبيء غير المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسلم شيئًا إلا أن نعلم أنه حق بالعلم الذي يعنيه، وهو الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط، وهذا يقضي بأن نُقصي من دائرة العلم، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية، بل أيضًا كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله، كمعنى القوة التي ندرك ضرورتها لتفسير التغير والحركة، وقد استبعد ديكارت بالفعل معنى القوة، فنتجت له نتائج سنذكرها فيما بعد، وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل، وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة.

القاعدة الثانية: «أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه»؛ ذلك بأننا لمّا كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب إلى بسائطه، ومن الكل إلى أجزائه، أيْ مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقول بذاته، وهذا هو التحليل، والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة.

القاعدة الثالثة: «أن أسير بأفكاري بنظام، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيبًا، فارضًا النظام حتى بين الموضوعات التي لا تتالى بالطبع»، وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان: الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بأن ننظر أولاً في حد من حدود المسألة، ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما، ثم في حد ثالث، وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود ونِسَبها، والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام «نظام الأسباب» الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزومًا ضروريًّا، وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظامًا آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص

عـلى الحـدود الوسـطى أو في اسـتعراض عنـاصر المسـألة، بحيـث أتحقـق مـن أننـي لم أغفـل شـيئًا»، هـذه القاعـدة تمكـن مـن تحقيـق القاعـدة السـابقة، فإنهـا ترمـي إلى اسـتيعاب كل مـا يتصـل بمسـألة معينـة، وترتيـب العنـاصر التـي يتوصـل إليهـا، وهـي تفيـد في التحقـق مـن صـدق النتائـج التي لا تسـتنبط رأسًـا من المبـادئ البينيـة بذاتها، أو مـا يبعـد عـن هـذه المبـادئ بُعـدًا كبـيرًا يصعب علينـا معـه أن نتذكر الطريـق الذي سـلكناه، فـإذا رتبنـا الحـدود وانتقلنـا بنظـام مـن حـد إلى آخر، قـام هذا الانتقـال مقام حـدس العلاقـة بـين نتيجـة ومبدئهـا، ونقـترب من هـذا الحـدس بمحاولة تذكـر الحدود بـأسرع مـا يمكـن، ويختلف هـذا الإحصاء، أو الاسـتقراء كما يسـميه أيضًا ديـكارت، عن الاسـتقراء الأرسـطوطالي، في أن الغـرض منـه ليـس الوصـول إلى نتيجـة كليـة مـن أجـل مـا شـوهد في الجزئيـات، بـل الوصـول إلى حـدود تتصـل بذاتها بعضهـا ببعـض، وأحيانًا يمكـن الاكتفـاء بعـدد محـدود من الحـدود، مثلـما إذا أردت أن أبيِّن أن النفـس الناطقة ليسـت جسـمية، فـإني أكتفـي بـأن أجمـع الأجسـام في بضـع طوائـف، وأدلـل عـلى أن النفـس الناطقـة لا يمكـن أن ترجـع إلى واحـدة منهـا، بعكـس مـا إذا أردت أن أبيّن عدد الموجـودات الجسـمية، أو كيـف تقع هـذه الموجودات تحت الحـواس، فيجب أن يكون الإحصـاء تامًّا.

فالمنهـج عنـد ديـكارت يبـين القواعد العمليـة التي يجـب اتباعها لإقامـة العلم، ولا يحلـل أفعـال العقـل ولا يـدل عـلى صدقها ومَواطـن الخطأ فيهـا كما يبـين المنطق، فإن هـذا التحليـل عديـم الفائدة في رأي ديـكارت وبيكون وأضرابهـما، وإن المنطق الطبيعي يغنـي عـن المنطـق الصناعـي، وبينـما المنطـق علـم وفـن معًـا، نجـد المنهج عنـد هؤلاء الفلاسـفة فنًّـا فحسـب، وإن يكـن منطويًـا عـلى نظريـة في العقـل والعلم كما سـنرى في عـرض فلسـفة ديـكارت، فـإن هـذه النظريـة متمشـية عـلى هـذا المنهـج ومؤسسـة له، والعلـم إذن عنـد ديكارت اسـتنباطي يضع المبادئ البسـيطة الواضحـة ويتدرج منها إلى النتائـج، أو هـذا مـا يدعيـه ديكارت، ومـع أنه كان يجمـع المعلومات ويجـري التجارب بهمـة لا تنـي، فقـد كانـت أهميـة التجربـة مقصـورة في منهجـه ومذهبـه عـلى إثـارة الفكـر وتعريفنـا أيّ نتائـج الاسـتنباط هـي المحققـة بالفعـل مـن بـين النتائـج المختلفة التـي يسـتطيع العقل أن يسـتنبطها مـن المبادئ.

(3) الشك واليقين

بعـد المنهـج المذهـب، وهـو تطبيـق قواعـد المنهـج، لـكل علم مبـدأ، فأيـن نلتمس المبـدأ الـذي نقيـم عليـه العلم؟

إن عقلنـا مشـحون بأحـكام ألِفناهـا في عهـد الطفولـة أو قبلناها مـن المعلمين قبل تمام النضـج والرشـد، وإذا نظرنـا في العلـوم ألْفيناهـا تكونـت وتضخمـت شـيئًا فشـيئًا بتعـاون رجـال مختلفـين، فجـاءت كالثـوب الملفـق أو البناء المرمـم، فإذا أردنـا أن نقرر شـيئًا محققًـا في العلـوم، كان مـن الضروري أن نـشرع في العمل من جديـد، فنطرح كل مـا دخـل عقلنـا مـن معارف، ونشـك في جميـع طرق العلـم وأسـاليبه، مثلنا مثـل البَنّاء يرفـع الأنقـاض ويحفـر الأرض حتـى يصـل إلى الصخر الذي يقيـم عليه بناءه، والأسـاس الـذي نريـد الوصـول إليـه هو العقل مجـردًا خالصًا، فـإن العقل واحـد في جميع الناس، إذ إنـه الـشيء الوحيـد الذي يجعلنا أنـاسي ويميزنا من العجماوات، فهـو متحقق بتمامه في كل إنسـان، ومـا منشـأ تبايـن الآراء سـوى تبايـن الطرق في اسـتخدام العقل.

ولسـنا بحاجـة إلى التدليـل عـلى كـذب آرائنا السـابقة ليسـوغ لنا طرحهـا على هذا النحـو، بـل يكفـي أن نجـد فيها أيّ سـبب للشـك، إذ ليس الشـك مقصودًا هنا لنفسـه، بـل لامتحـان معارفنـا وقوانا العارفة، ولسـنا بحاجة كذلك الي اسـتعراض تلـك الآراء رأيًا رأيًـا، بـل يكفـي أن نسـتعرض المبـادئ، فإن هدم الأسـاس يجـر وراءه كل البناء.

إذن فأنـا أشـك في الحـواس لأنهـا خدعتني أحيانًـا، ولعلها تخدعنـي دائمًا، وليس من الحكمـة الاطمئنـان إلى مـن خدعنـا ولو مـرة واحدة، وأنا أشـك في اسـتدلال العقل؛ لأن النـاس يخطئـون في اسـتدلالاتهم، ومنهـم مـن يخطـئ في أبسـط موضوعـات الهندسـة، فلعـلي أخطـئ دائمًـا في الاسـتدلال، ومن دواعي الشـك أيضًـا أن نفس الأفـكار تخطر لي في النـوم واليقظـة على السـواء، ولسـت أجد علامـة محققة للتمييز بـين الحالتين، فلعل حيـاتي حلـم متصـل، أيْ لعل اليقظة حلم منسـق، ومما يزيد في ميلي إلى الشـك أني أجد في نفـسي فكـرة إلـه قديـر يقال إنه كلي الجـودة وهو مع ذلك يسـمح أن أخطئ أحيانًا،

فـإذا كان سـماحه هـذا لا يتعـارض مـع جودته، فقـد لا يتعـارض معها أن أخطـئ دائمًا، ولكـن مـا لي ولله، فقد يكون هنـاك روح خبيث قدير يبذل قدرتـه ومهارته في خداعي، فأخطـئ في كل شيء حتـى في أبسـط الأمـور وأبْيَنها، مثـل أن أضـلاع المربـع أربعة، وأن اثنين وثلاثة تسـاوي خمسـة.

ولكنـي في هـذه الحالـة مـن الشـك المطلق أجد شـيئًا يقاوم الشـك، ذلك أني أشـك، فأنـا أسـتطيع الشـك في كل شيء مـا خـلا شـكي، ولمـا كان الشـك تفكـيرًا فأنـا أفكـر، ولمّا كان التفكـير وجـودًا فأنـا موجـود: «أنـا أفكـر وإذن فأنـا موجـود»، تلك حقيقـة مؤكدة واضحـة متميـزة خرجـت لي مـن ذات الفكر، لها ميـزة نادرة هـي أني أدرك فيها الوجود والفكـر متحديـن اتحـادًا لا ينفصـم، ومهـما يفعـل الـروح الخبيـث فلـن يسـتطيع أن يخدعنـي فيهـا، لأنـه لا يسـتطيع أن يخدعني إلا أن يدعني أفكـر، وإذن فأنا أتخذ هذه الحقيقـة مبـدأ أول للفلسـفة، الفكـر مبـدأ لأنـه وجـود معلوم قبـل كل وجـود، وعمله أوضـح مـن علـم كل وجـود، هو معلـوم بداهة، ومهما نعلـم فنحن بفكرنـا أعلم، فمثلاً لـو اعتقـدت أن هنـاك أرضًـا بسـبب أني ألمسـها وأبصرهـا، فيجـب أن أعتقـد مـن بـاب أولى أن فكـري موجـود، إذ قـد أفكـر أني ألمـس الأرض دون أن يكـون هنـاك أرض، ولكن ليـس مـن الممكـن ألا أكـون في الوقـت الـذي أفكـر فيـه، ثـم أنـا أتخـذ هـذه الحقيقـة الأولى معيـارًا لـكل حقيقـة: فـكل فكـرة تعـرض لي بمثـل هذا الوضـوح أعتبرهـا صادقة، وتعريـف الفكـر بالإجـمال أنـه «كل مـا يحـدث فينـا يحـدث ندركـه حـالاً بأنفسـنا»، فحـين أقـول إني شيء مفكـر، أقصـد «أني يشـك ويثبت وينفـي، ويعلم قليلاً من الأشـياء ويجهـل الكثـير، ويحـب ويبغـض، ويريـد ويـأبى، ويتخيل أيضًـا ويحـس»، والفكر صادر عـن النفـس، أو هـو النفـس أو الـروح خالص ثابت عندي مهما أشـك في وجود جسـمي وسـائر الأجسام.

عـلى أن اطمئنـاني إلى الوضـوح مـا يـزال مفتقـرًا إلى التثبيـت، فقـد يكـون خالقـي صنعنـي بحيـث أخطـئ في كل مـا يبـدو لي بيّنًـا، أو قـد يكون سـمح للـروح الخبيث أن يخدعنـي عـلى الـدوام، الحـق أنـه بـدون معرفـة وجـود اللـه وصدقـه، فلسـت أرى أن

باستطاعتي التحقق من شيء ألبتة، أعود إذن إلى فكرة الله، التي كانت سببًا من أسباب الشك، فأجد أنها فكرة موجود كامل، والكامل صادق لا يخدع إذ إن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي كفئًا لإدراك الحق، وما عليَّ إلا أن أتبيّن الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها.

سنعرض بعد هنيهة أدلة ديكارت على وجود الله، ونقدر قيمتها، أما الآن فنقف عند هذه المراحل الثلاث الأولى من مراحل المنهج، وهي الشك المطلق، فوضوح الفكر، فالضمان الإلهي، ونسأل: هل هذا المنهج سائغ؟

أما الشك فلسنا نوافق على أنه فرضي منهجي كما يقول ديكارت، إذ لكي يكون الشك كذلك يجب أن يكون صوريًّا جزئيًّا، وديكارت يشك حقًّا في كل شيء، وهو يشك في كل شيء فيصبح شكه حقيقيًّا بالضرورة، إنه يصرح بأن «ليس هناك شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما» فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلي معارض لطبيعة العقل، استعان بالإرادة وقال: «أريد أن أعتبر كل ما في فكري وهْمًا وكذبًا» وافترض الروح الخادع وألح على فكره إلحاحًا عنيفًا لكي يحقق في نفسه حالة الشك الصحيح، فلو أنه قصر الشك على الأمور غير البينة المفتقرة إلى برهان، واستثنى المبادئ الأولية البينة بذاتها، لأمكنه الاستناد على هذه المبادئ للخروج إلى اليقين، ولكنه يشك في العقل ذاته، فشكه كلي حقيقي يمتنع الخروج منه، يذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتي ليس كليًّا مثل شك الشكاك، وذلك لسببين: الأول أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضي في الشك إلى أقصى حدوده، والثاني أنه يستثني بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية.

ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف، وليست النية بمغيرة شيئًا من الموضوع... واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعني أن الفيلسوف موقن بها ذلك اليقين الذي ينشده، فإن العقائد أسرار تفوق العقل، والأخلاق والتقاليد من الضروري التزامها قبل الشك وأثناءه «لأن أفعال الحياة غالبًا ما لا تحتمل الإرجاء» كما يقول ديكارت نفسه، وأن «ليس من الفطنة التردد في العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد في

الاحكام»[1]، كذلك يذكرون قوله: «إذا اعتبرنا المعاني في أنفسها دون نسبتها إلى شيء آخر، فلا يمكن أن تكون كاذبة» (التأمل الثالث). ولكنا لسنا هنا بإزاء يقين مستثنى من الشك، بل بإزاء تعليق للتصديق من حيث إن الصدق والكذب يقومان في الحكم لا في تصور المعاني.

أما مبدؤه «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» فيثير مسألتين: إحداهما تاريخية، والأخرى فلسفية، مدار المسألة التاريخية على مبلغ أصالة ديكارت في هذه المرحلة من منهجه، فقد استخدم القديس أوغسطين الشعور بالفكر كشاهد من شواهد اليقين، ويوجد شبه قوي بين ألفاظه وألفاظ ديكارت، لحظه العارفون من أول الأمر ونبهوا عليه، فنفى ديكارت عن نفسه شبهة الأخذ عن أوغسطين وقال إنه ذهب إلى مكتبة المدينة (ليدن) في اليوم نفسه وقرأ النص فوجد أن أوغسطين يستخدم الفكر للتدليل على الوجود الذاتي، وعلى أن فينا صورة ما للثالوث من جهة أننا موجودون، ونعلم أننا موجودون، ونحب ما فينا من وجود وعلم، بينما هو يستخدمه ليدلل على أن الأنا المفكر جوهري لا مادي، وأن الغرضين مختلفان جد الاختلاف، وأن استنتاج الوجود الذاتي من الشك أمر من البساطة بحيث كان يمكن أن يهتدي إليه أيّ كان. نقول أولاً إنه كان شديد الاعتداد بنفسه، قوي الإيمان بجدة مذهبه، حتى ادعى أنه لا يدين بشيء لأحد من المتقدمين، وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير بالمرة لما عندهم، وهو يذكر أفلاطون وأرسطو وأبيقور وتليزيو وكامبانيلا وبرونو، ويصرح بأنه يعرفهم ولكنه لم يتعلم منهم شيئًا من حيث إن مبادئه غير مبادئهم، اللهم إلا كبلر، ويصعب علينا تصديق دعوى ديكارت أنه لم يكن يعرف نصوص أوغسطين، ولعله أراد أنه لم يقرأها في كتبه، ولكنه عرفها بالواسطة بلا ريب، فإنها مشهورة وكانت كتب أوغسطين متداولة، وكان مذهبه شائعًا، وكان أول عرض قام به ديكارت لمذهبه بحضرة الكاردينال دي بيريل الأوغسطيني، أما أن الغرضين

(1) مقال في المنهج، القسم الثالث، مبادئ للفلسفة، القسم الأول، فقرة 3.

يختلفان، فهذا ما لا يمكن ادعاؤه إطلاقًا، فإن أوغسطين هو أيضًا يستخدم وجود الفكر للتدليل على روحانية النفس، ولرفع الشك، ويمضي من الفكر إلى وجود الله كما يفعل ديكارت، فوجود الفكر مبدأ المذهبين، وقد غلط بسكال حين قال إن أوغسطين كتب تلك الكلمة عفوًا دون أن يطيل التفكير فيها ودون أن يتوسع فيها، على حين أن ديكارت أدرك في هذه الكلمة سلسلة بديعة من النتائج تبرهن على تمايز الطبيعتين المادية والروحية وجعل منها مبدأ وطيدًا مطردًا لعلم طبيعي بأكمله[1]. وكيف يكون أوغسطين قال هذه الكلمة عفوًا واتفاقًا، وهو يذكرها ست مرات؟ وكيف يقال إنه لم يُطِل فيها التفكير ولم يتوسع فيها، وقد قصد بها إلى دحض الشك، والتدليل على وجود النفس وروحانيتها، وعلى وجود الله كما تقدم؟ بَيْدَ أنّه يبقى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالة فذة يتجلى فيها اليقين، ومبدأ للفلسفة سيخرج منه كل يقين، وأنه عند أوغسطين حالة جزئية من حالات اليقين، ربما كانت أوضحها عند مناقشة الشكاك، إلا أنها لا تخرج عن كونها واحدة منها، وهذا فرق في مصلحة أوغسطين إذ إنه لا يستهدف للدور الذي وقع فيه ديكارت حين نظر إلى الفكر كأنه مجرد شعور فلم يسترد اليقين بموضوعات الفكر إلا بالالتجاء إلى صدق الله، وفكرة الله نفسها أحد هذه الموضوعات.

ومدار المسألة الفلسفية على جواز اتخاذ الفكر الخاص مبدأ أول والذهاب منه إلى موضوعات مغايرة له، إن هذا لا يجوز، فقد نستوثق من فكرنا (وأيّ شاك شك في فكره؟) ثم لا نستوثق من شيء آخر على الإطلاق. والأمر واضح عند ديكارت كل الوضوح، فإن الروح الخبيث ما يزال ظله محلقًا فوق أفكارنا مهما تكن جلية متميزة، وإن فاته خداعنا في وجود الفكر، بقي سلطانه كاملاً على موضوعات الفكر، فيمتنع التقدم خطوة واحدة، وليس صدق الله بمُجدٍ شيئًا في طرد الروح الخبيث؛ لأن فرض هذا الروح سابق على معرفتنا بالله، فيجب الشك في هذه المعرفة ذاتها، وديكارت لا يخرج من شكة إلا بدور ظاهر: فمن جهة يجب للبرهنة على وجود الله الاعتماد على العقل والأفكار الواضحة كوسائل لا تخدع، ومن

(1) انظر طبعة برنشفيج الصغرى، ص 192 - 193.

جهـة أخـرى لأجـل التحقق مـن أن العقل والأفـكار الواضحة لا تخدع، يجـب العلم أولاً بوجـود اللـه وصدقـه، فالواقـع أن المنطـق كان يقـضي عـلى ديكارت أن يظل على شـكه يـردد طـول حياتـه قولـه «أنـا أفكر وأنـا موجود» مثلـه مثل ذلك الشـاك اليونـاني الذي عـدل عـن الـكلام مخافة الاضطـرار إلى الإيجاب والسـلب، ولكن ديـكارت لم يكن ليرضى بهـذا الموقـف، وكـما «أراد» الشـك كليًّـا، فقـد «أراد» الوصـول إلى اليقين وضـمان العلم مهـما يكـن من أمـر المنطق.

(4) التصور والوجود

قبـل أن نتابـع ديـكارت في سـيره نحـو اليقـين والعلـم، نريـد أن نلفـت النظـر إلى أن شـكه المطلـق ينطـوي عـلى تصوريـة مطلقـة هـي روح المذهـب ونقطتـه المركزيـة، التصـور عنـد ديـكارت تصور بحـت لا إدراك شيء واقعـي، والفكر عنده لا يـدرك إدراكًا مبـاشرًا غـير نفسـه، وإلا لمـا أمكـن الشـك في موضوعاتـه، فديـكارت إذ يـأبى في مرحلتـه الأولى أن يقبـل شـيئًا مـن دون الفكـر، فيؤمـن بتفكـيره في السـماء والأرض ويشـك في وجودهـما، يفصـل بـين مـا لأفكارنـا مـن وجـه ذاتي ومـا لهـا من وجـه موضوعـي؛ ومِنْ ثَـمَّ يفصـل فصـلاً تامًّـا بـين الفكـر والوجـود، ليـس فقـط الوجـود الخارجـي، بـل أيضًـا وجـود المفكـر نفسـه، وقـد أنكـر بعضهم عـلى ديـكارت اتخاذه عبـارة «أنا أفكـر وإذن فأنـا موجـود» مبـدأ أول وقـال إن هـذه العبـارة قيـاس إضـماري حذفـت منـه المقدمة الكـبرى وهـي «مـا يفكـر فهـو موجـود»، وإن الأولى وضـع هـذه المقدمة موضـع المبدأ الأول، فـرد ديـكارت أن هـذه العبـارة ليسـت قياسًـا، ولكنها حدس يدرك وجـود المفكر في الفكـر، ونحـن نـرى أنهـا كذلك إذا اعتبرنا الفكـر قوة مدركة للوجود، أمـا إذا اعتبرناه إدراك أفـكار أو ظواهـر، تَعـيَّن علينـا أن ندلـل عـلى وجود المفكر، وسـنرى لـوك وهيوم وكانـط ينازعـون في صحـة هـذا التدليل.

أمـا الأشـياء الخارجيـة، فـإذا سـألنا ديـكارت عـن علـة الأفـكار التـي تمثلهـا، أجـاب قائـلاً: قـد أكـون أنـا تلـك العلـة، إذ ليـس مـن الـضروري أن تصـدر الأفـكار عـن أشـياء شـبيهة بهـا، بـل قـد تصـدر عن علـة حاصلة بالـذات عـلى الكـمال الممثل فيهـا، أو عن

علـة حاصلـة عليـه عـلى نحـو أسـمى، وأنـا حاصـل عـلى الفكـر بالـذات، فأسـتطيع أن أؤلـف فكـرة الملاك، وأنـا حاصـل عـلى حقائـق الأجسـام، على نحو أسـمى لأن الجسـم دون الفكـر، فأسـتطيع أن أؤلـف أفـكار الأجسـام. ومـع ذلـك سـيطلب ديـكارت أصولاً خارجيـة لأفـكار الأجسـام يجعلهـا موضـوع العلـم الطبيعـي، وسـيتخذ سـبيلاً إلى ذلـك وجـود اللـه وصدقـه، فأمامنـا إذن مسـألتان، الأولى هي: هـل أفكارنا صادقـة؟ والأخرى هـي: هـل لأفكارنـا موضوعـات في الخارج؟

وديـكارت يقـدم الأولى عـلى الثانيـة، كـما يقتـضي مبـدؤه التصـوري، يقـول: «قبـل أن أفحـص عـما إذا كان هنـاك أشـياء خارجيـة، يجـب أن أنظـر في أفـكاري مـن حيـث هـي كذلـك، وأن أتبـين أيهـا واضـح وأيهـا غامـض». فالفكرة الواضحـة صادقـة ويقابلها موضـوع، أمـا الفكـرة الغامضة فانفعال ذاتي، وهذا يعني أن العـالم الخارجي لا يعلم إلا بعـد أفـكاري وعـلى مثالهـا، وأن الحقيقـة (أيْ الوضوح) سـابقة في علمي عـلى الوجود، وأنهـا عبـارة عـن جسر بـين الفكر المعلـوم أولاً والأشـياء المعلومة بعده وتبعًـا له، وهذا المذهـب التصـوري، (أيديالـزم) [1] ابتدعـه ديـكارت وتابَعـه فيـه الفلاسـفة المحدثـون، فوقعـوا في إشـكالات لا تحـصى، وظـن ديـكارت أن صـدق اللـه يحل المسـألتين ويرد إلى المعرفـة قيمتهـا والواقـع أنـه يهدمهـا هدمًـا، إذ لـو كان لدينا وسـيلة طبيعيـة للمعرفة الحقـة، لمـا افتقرنـا إلى الضـمان الإلهـي، ولـو كانـت قوانـا العارفـة تـؤدي وظيفتهـا كالواجـب، وتمـضي بالطبـع إلى الحقيقة، لحملت في نفسـها علامة صدقهـا، ولعلمنا ذلك قبـل الالتجـاء إلى الضـمان الإلهـي، امـا افتقارنـا إلى ضـمان خـارج عن العقـل والحواس، فأدعـى إلى التشـكك في اللـه وحكمتـه وجودته.

---

(1) قيل «مثالية» في ترجمة «أيديالزم»: وقد رأينا أن نقصر لفظ «مثالية» على النسبة إلى نظرية أفلاطون في المُثل والنسبة إلى المَثل الأعلى، وأن نقول «تصورية» للدلالة على المذهب الذي عرّفناه فوق، والإفرنج إذ يستعملون لفظًا واحدًا هو «أيديالزم» يضطرون إلى تعيينه بقولهم idobjectif دلالة على النظرية الأفلاطونية وidsubjectif دلالة على المعنى الآخر.

وللتمييـز بـين الصـادق والـكاذب مـن الأفـكار، تمهيـدًا للخـروج مـن التصـور إلى الوجـود، يرتـب ديـكارت الأفكار في طوائـف ثلاث: الأولى أفكار حادثـة أو اتفاقية، وهي التـي يبـدو لنـا أنهـا آتيـة مـن خـارج، أيْ التـي تقـوم في الفكـر بمناسـبة حـركات واردة عـلى الحـواس من الخـارج، كاللون والصـوت والطعـم والرائحة والحـرارة، وهي غامضة مختلطـة، الطائفـة الثانيـة أفكار مصطنعـة، وهي التي نركبها من أفـكار الطائفة الأولى، كصـورة فـرس ذي جناحـين، أو صـورة حيـوان نصـف إنسـان ونصـف فـرس، وما شـاكل ذلـك. والطائفـة الثالثـة أفـكار غريزيـة أو فطريـة، ليسـت مسـتفادة مـن الأشـياء ولا مركبـة بـالإرادة، ولكـن النفـس تسـتنبطها من ذاتهـا، وتمتاز هـذه الأفكار بأنهـا واضحة جليـة بسـيطة أوليـة، وهـي التـي تؤلـف الحيـاة العقلية بمعناهـا الصحيح، كفكـرة الله والنفـس والامتـداد وأشـكاله والحركـة وأنواعهـا والعـدد والزمـان وغيرهـا. وقـد سُـئل ديـكارت في هـذه الأفـكار، فقـال إنه يقصد بكونهـا غريزة أن فينا قـوة تحدثها، وبكونها طبيعيـة أنهـا في النفـس عـلى نحو مـا نقول إن السـخاء أو إن مرضًا مـا طبيعي في بعض الأسر، وقـال إنهـا ليسـت مرتسـمة في العقـل كأبيـات الشـعر في الديـوان، ولكنهـا فيـه القـوة كالأشـكال في الشـمع، وإنهـا في عقـل الطفـل عـلى نحـو مـا هـي في عقل الراشـد حـين لا يفكـر فيهـا، ويعـود إلى علة الأفـكار، فيقول إن أفـكار الطائفـة الأولى والثانية لا تتطلـب علـة غير النفـس، فإنها عبارة عـن انفعال النفـس بالمؤثـرات الخارجية وتركيب الانفعـالات بعضهـا مـن بعض، أمـا الأفكار الفطريـة فإنما تمثل «طبائع بسـيطة وحقائق موضوعيـة» فمـن الخطـأ الظـن أن العقـل علتهـا الكافيـة، إن العقل علة كافيـة للفكرة مـن حيـث هـي فعـل نفـسي، لا مـن حيـث موضوعهـا، وعـلى ذلـك يجـب اسـتعراض الأفـكار الفطريـة والنظـر فيـما إذا كانـت تفـسر بالفكر وحـده أو تقتضي علـة خارجية، ذلـك سـبيلنا للتخطي مـن التصـور إلى الوجود.

(5) الله والحقيقة

أجـل، إذا عـثرت عـلى فكـرة تفـوق حقيقتهـا الموضوعيـة كل مـا فيَّ بحيـث لا أكون علـة هـذه الفكـرة، علمـت أني لسـت وحيـدًا في العـالم، والواقـع أني أجـد بـين أفـكاري

فكـرة اللـه، أعنـي فكـرة موجـود كامـل لامتنـاهٍ، وهـذه الفكـرة واضحـة متميـزة، فإنها تحـوي كل مـا أتصـور من كـمال، من أين جاءتنـي؟ هل أقول أني اسـتنبطتها من نفسي؟ ولكنـي موجـود يشـك ويـتردد كـما رأينـا، والشـك علامـة النقص إذ مـن البـيِّن أن العلم خـير منـه، فكيـف أسـتطيع اسـتحداث فكرة الكامـل وأنا ناقـص؟ هل أقـول إنها جاءت مـن الأشـياء الخارجيـة؟ ولكنهـا لا تخطـر لي أبـدًا عـلى غـرة مثـل أفـكار المحسوسـات، والعـالم الخارجـي ناقـص مؤلـف مـن أشـياء كل منهـا محـدود، ومهـما أجمـع أشـياءَ أو أفـكارًا ناقصـة بعضهـا إلى بعـض، فلـن أبلـغ إلى تأليـف فكـرة الكامـل اللامتناهـي، هذا إلى أن هـذه الفكـرة بسـيطة لا مجـال فيهـا لتأليـف وتركيـب، مـن حيـث إنهـا تمثـل موجـودًا واحـدًا حاصـلاً عـلى جميع الكـمالات، وإني لا أسـتطيع أن أنقص منهـا أو أزيد فيهـا شـيئًا، ولا يمكـن أن يقـال إني لا أتصـور الكامـل اللامتناهـي بفكـرة محصلـة، بـل بإدخـال السـلب عـلى فكـرة النقـص والتناهـي التـي أجدها في نفـسي، إذ ليسـت فكرة الكامـل اللامتناهـي معدولـة تمثل عدمًا وسـلبًا، ولكنها محصلة تمثل موجـودًا هو أكمل موجـود، بـل الواجـب أن يقال عـلى العكس إني إنمّـا أتصور النقص والتناهـي بالحد من الكـمال واللاتناهـي، ولـو لم تسـبق لي فكـرة موجـود كامـل لا نقـص فيـه، لما اسـتطعت أن أعتـبر نفـسي ناقصًـا، وإذن فليسـت هـذه الفكرة حادثـة ولا مصطنعـة، ولا يبقى إلا أنهـا فطريـة بسـيطة أولية.

إذا تقـرر هـذا قلـت: إن كل مـا أتصـور بوضـوح حصولـه لماهيـة مـا فهـو حاصـل لهـا، أو كل محمـول متضمـن في فكـرة شيء فهـو صـادق عـلى هـذا الـشيء، فمثـلاً حين أتصـور المثلـث، أتصـور ماهيـة ثابتـة لم أخترعها وليسـت متعلقـة بفكري، فلا أسـتطيع أن أعـدل فيهـا زيـادة أو نقصانـًا، وأنا أتصـور في ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تسـاوي قائمتـين، وهـذا صحيـح عـن المثلث، وهكـذا في كل ماهية. فـإذا عدت إلى فكـرة الكامل وجدتهـا تتضمـن الوجـود بالـضرورة؛ لأن الوجـود كـمال ولـو كان الكامـل غـير موجـود لـكان ناقصًـا مفتقـرًا لموجِـد، وهذا خلف. فوجـود الله لازم من ذات فكـرة الله، أيْ من مجـرد تعريفـه، وقـد يبـدو هـذا القـول مغالطـة، ولكن ذلـك وهْم، سـببه أننـا نميز بين الوجـود والماهيـة في سـائر الأشـياء، فتحملنـا العـادة عـلى اعتقـاد إمكان فصـل الوجود عـن ماهيـة اللـه، أمـا إذا تدبرنـا الأمـر، وجدنـا ماهيـة اللـه تقـوم في حصـول جميـع

الكمالات، وأن فكرة الله هي الفكرة الوحيدة التي تتضمن الوجود كمحمول ذاتي، فلا يمكن فصله عن الماهية، كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل، وهذا دليل أول على وجود الله، هو دليل القديس أنسلم مَهَّد له ديكارت ودعمه ببيان أصالة فكرة الله، ويعد هذا البيان نصيبه الخاص في إقامة الدليل.

إذا انتقلت من النظر في مفهوم فكرة الله إلى الفحص عن علتها، كان لي دليل ثانٍ على وجود الله، قد سبق القول أن لها من الحقيقة الموضوعية أو الكمال ما يفوقني إلى غير حد، فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إليّ عن علة كفء لها، أيْ عن موجود حاصل بالفعل على الكمال الممثل فيها، ورُبّ قائل يقول: لعلي أعظم مما أظن، ولعلي حاصل بالقوة على الكمالات التي أضيفها إلى الله، ولعل هذه القوة على اكتساب الكمالات بالتدريج كافية لتوليد تصور هذه الكمالات في نفسي، ولكن لا، فمن الجهة الأولى الله موجود كله بالفعل، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل اكتساب الكمال بالتدريج، ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق اللامتناهي بزيادات متتالية، إذ إن كل ما هو متناهٍ فهو قابل للزيادة دائمًا، فالظن بأن موجودًا متناهيًا يستطيع الوصول بالتدريج إلى اللامتناهي ظن متناقض، وأخيرًا العلة التي بالقوة ليست شيئًا وليست علة، والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل؛ إذن فالله موجود، وهو نموذج فكرة الكامل اللامتناهي وعلتها.

وإذا فحصت عن علة وجودي بصفتي حاصلاً على فكرة الكامل، كان لي دليل ثالث على وجود الله؛ ذلك بأنني لو كنت خالق نفسي لكنت منحت نفسي الكمال الممثل لي في هذه الفكرة، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائمًا، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته، فلو كنت أوجدت نفسي لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكني ناقص، فذلك دليل على أني لست خالق نفسي، ولا يمكن القول إني وجدت دائمًا على ما أنا الآن، فإن أجزاء الزمان منفصلة بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذي سبقه، فالموجود -لكي يدوم في كل آن- مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه، فلا أستطيع الدوام زمنًا ما إلا إذا كنت أخلق خلقًا جديدًا في كل آن، وليس لديّ مثل هذه القوة لحفظ نفسي في

الوجـود، ولـو كانـت لي لعلمـت ذلك علـمًا يقينًا، فإن قـوة ما لا توجد فيَّ بما أنا موجود مفكـر دون أن أعلمهـا، وإذن فلسـت خالـق نفـسي، ثـم لا يمكـن أن يقـال إن وجـودي مسـتمد مـن توالـدي أو مـن علـة أخـرى دون اللـه كـمالاً، لأنـه مهـما تكـن تلـك العلة فـلا بـد أن تكـون حاصلـة عـلى فكـرة الكـمال، وحينئـذ فإما أن تكـون أوجدت نفسـها، وأوجـدت نفسـها كاملـة، فتكـون اللـه، أو أن تكـون صـدرت عـن علـة أخـرى، فتعـود المسـألة، ويمتنـع التسلسـل إلى غـير نهايـة، لأن المطلوب هنـا ليس العلة التـي أوجدتني في المـاضي، بـل التـي تحفـظ وجـودي في الحـاضر، فـلا بـد مـن الوقـوف عنـد علـة هي اللـه، وهكـذا كـما أدركـت النفـس دون أن أخـرج مـن الفكـر، فقـد أدركت اللـه إدراكًا مبـاشرًا في علاقتـي بفكـري ووجـودي، وبلغـت إلى موجـود محقق مع بقائي مستمسـكًا بالفكـر. إن فكـرة اللـه محدثـة فيَّ منـذ خُلقـت، وهـي طابـع اللـه في خليقته.

ونحـن نتغـاضى هنـا عـمّا في هـذه الأدلـة مـن مسـائل فرعيـة تغنينـا غرابتهـا عـن الإسـهاب في نقدهـا، مثـل احتـمال إحـداث الموجود ذاتـه، وتصور الـدوام خلقًـا متكررًا لا نـدري كيـف يبقـى معـه الموجـود هـو هـو، واعتقـاد ديـكارت أن المفكـر يـدرك كل مـا في نفسـه، مـما يرجـع إلى إنـكار القـوة واللاشـعور، نتغـاضى عـن هـذا وعـن غـيره، ونحـصر النظـر في فكـرة اللـه التي يبنـي عليها ديـكارت أدلتـه الثلاثة، هـل صحيح أنها محصلـة جليـة متميـزة؟ الواقـع أنها مكتسـبة بالاسـتدلال، فالأصـل فيها ضرورة تفسـير الموجـود المتغـير بإسـناده إلى علـة، وضرورة الوقـوف عنـد علـة أولى في سلسـلة العلـل، وإلا بقـي الموجـود المتغـير دون تفسـير، وضرورة إيجـاب الوجـود لهـذه العلـة الأولى، وإلا لم تكـن أولى، فديـكارت يتنـاول هـذه الفكـرة كـما كونهـا الفلاسـفة واللاهوتيـون المدرسـيون ويعتبرهـا أوليـة، فيبـدأ مـن حيـث انتهـوا، ويعتبرهـا محصلـة، ولـو كانـت كذلـك لاسـتوى فيهـا كل النـاس، ولأظهرتنـا عـلى ماهيـة اللـه كـما هـي، والواقـع يـرد هاتـين النتيجتـين، وديـكارت نفسـه يقر بهـذا الواقع فيقـول (في التأمل الثالـث): «أجل إني لا أفهـم اللامتناهـي، وإني أجهـل أمـورًا كثـيرة فيـه، ولكنـي متـى علمت أنـه حاصل عـلى جميـع الكـمالات التي أتصورها، وفهمت حـق الفهم أن تمام الإحاطـة باللامتناهي ممتنـع عـلى موجـود متنـاهٍ مثـلي، فقـد حصلـت عـلى فكـرة عنـه جليـة جـدًا ولـو أنها ناقصة جـدًا».

نقـول: إذا كانـت الفكـرة ناقصـة إلى هـذا الحـد، فليسـت صـورة حقـة للامتناهـي تفيدنـا معرفتـه كـما هـو وإنمـا هـي فكرتنـا نحـن عنـه، أو بعبـارة أدق هـي جملـة أحكامنـا بـأن اللـه موجـود وبـأن لـه كـذا وكـذا مـن الصفـات، أيْ إن تلك الفكـرة فعل عقـل متنـاهٍ ناقـص يتعقـل الكامـل اللامتناهـي كـما يسـتطيع، فديـكارت إذ يقـول إنها محصلـة، يخلـط بينهـا وبين موضوعهـا، فإن هذا الموضـوع، الذي هو اللـه موجود حق، أمّـا فكرتنـا عنـه فليسـت صـورة أو معنـى شـبيهًا بـه، وإلا كانـت تظهرنـا عـن حقيقـة اللامتناهـي إظهـارًا كليًّـا كـما قلنا، وهـذا غير صحيح، ولكـن ديكارت -وقـد قطع الصلة بـين الفكـر والوجـود- اضطـر لوضع الأفـكار موضوع الموجـودات واعتبارها أشـياء قائمة بأنفسـها، وهـو بقولـه إن فكـرة اللـه محصلـة، وبفصلـه بينهـا وبـين الاسـتدلال الـذي ينتجهـا ويسـوّغها، يمهـد السـبيل لاعتبارهـا مجـرد صـورة فكريـة أو وهْـمًا ضروريًّا كما يقـول كانـط، أو تشـخيصًا للمجتمع كـما يقول الاجتماعيون، أو مـا إلى ذلك من أقاويل.

ومـا دامـت هـذه الفكـرة دعامة الأدلـة الثلاثة، فقد انهـارت هذه الأدلـة بانهيارها؛ ذلـك بـأن الوجـود المتضمـن في فكـرة اللـه محمـول مـن جنـس الفكـرة، أيْ محمـول متصـور فحسـب، وليسـت الفكـرة صـورة حقـة لموضوعهـا، فقـد زال عنهـا امتيازهـا وأوضحـت فـإذا بينهـا وبينـه مثـل مـا بين سـائر الأفـكار وبـين موضوعاتها من مسـافة، وتعـيّن البحـث فيـما إذا كان يقابلهـا موضـوع حقًّـا، أو كانـت مجـرد تصـور، فـإذا ثبت لهـا موضـوع، قيـل حينئـذ إن الوجـود محمـول ذاتي لـه كما قدمنـا، وبعبارة أخـرى: إذا ثبـت وجـود اللـه، فقـد ثبـت أن الوجـود واجـب له، أمّـا الانتقال مـن الوجـود المتصور إلى الوجـود الواقعـي، فغلـط أو مغالطـة، وقـد نبَّـه عـلى ذلـك القديـس تومـا الإكويني في رده عـلى دليـل القديـس أنسـلم، أمـا عـن الدليـل الثـاني، فـما دامـت فكرتنـا عـن اللـه ناقصـة ومكتسـبة بالاسـتدلال، فليسـت تتطلـب علـه لامتناهيـة، وليـس مـا يمنـع أن تصـدر عـن الموجـود المتناهـي الـذي يتصورهـا، وهـو إنمّـا يتصورهـا بحكـم ينفـي الحـد ويطلـق الوجـود مـن كل قيـد، وأمّـا عن الدليـل الثالث، فـلا مسـوّغ للانتقال من وجـودي المتناهـي إلى الموجـود اللامتناهـي؛ إذ إن هـذا الانتقـال لا يتـم عنـد ديـكارت بتطبيـق مبـدأ العليـة عـلى وجـودي، بـل بواسـطة حصـول فكـرة اللامتناهـي في فكـر

متنـاهٍ لـو كان خلـق نفسـه لـكان خلقهـا كاملـة لامتناهيـة، فـإذا كانـت فكـرتي عـن اللامتناهـي ليسـت لامتناهيـة، فقـد بطـل الاسـتدلال، ولم يبـقَ منـه إلا أني قـد أكـون خالـق نفـسي، أيْ قـد أكـون وأنـا موجـود متنـاهٍ حاصـل عـلى أفـكار متناهيـة، خلقـت نفـسي متناهيًـا!

إلى مثـل هـذا التناقـض يرجـع دليل ديكارت متى أبطلنا الواسـطة المبنـي عليها، أيْ كـون فكـرة اللامتناهـي محصلـة بسـيطة أولية، وقد اسـتعاض ديـكارت بفكرة انقسـام الزمـان إلى غـير نهايـة، عـن فكرة الإمكان التي اسـتخدمها السـلف، أو أنـه نقل الإمكان إلى اللحظـة الآتيـة التـي لا يسـتطيع فيها المخلوق اسـتبقاء وجوده، فيجـدد الله خلقه، فدليلـه لا يرمـي إلى إثبـات بدايـة للمخلـوق، بل إلى تفسـير دوامه وحفظـه في الوجود، وهـذا تصـور غريـب لـدوام المخلوق ولحفـظ الله له.

وغريـب كذلـك تصـور ديـكارت لماهيـة الله: فـإن الله عنـده حُرٌّ قدير حتـى ليعتبر «بالإضافـة إلى ذاتـه بمثابـة العلـة الفاعليـة بالإضافـة إلى معلولهـا» بـل حتـى إنـه «لـو لم يكـن إعـدام الـذات نقصًـا، لأمكـن إضافـة تلـك القوة إليـه» وتتنـاول حريـة الله كل شيء، ليـس فقـط مـا نـراه ممكنًـا، بـل أيضًـا «الحقائـق الدائمـة» رياضيـة وفلسـفية، وماهيـات المخلوقـات؛ فـإن اللـه صانـع الأشـياء جميعًـا، وهـذه الحقائـق والماهيـات أشـياء، فهـو إذن صانعهـا، أجـل إنهـا تبـدو لنـا ضروريـة، ولكـن الله هـو الـذي أراد أن تكـون كذلـك، وفرضهـا عـلى عقلنـا، لقـد كان اللـه حُـرًّا في أن يجعـل الخطـوط الممتدة مـن المركـز إلى المحيـط متسـاوية، وزوايـا المثلث الثلاث تسـاوي قائمتين، مثلـما كان حُرًّا في ألّا يخلـق العـالم، فلـمّا اختـار، غـدا اختيـاره حقًّـا، ولمّـا كان اللـه ثابتًـا، فـلا خوف أن يتغـير الحـق، والنصـوص الـواردة بهـذا المعنـى كثـيرة صريحـة، تـدل عـلى شـدة تعلـق ديـكارت بنظريتـه هـذه، وهـي واردة في رسـائله الخاصـة منـذ سـنة 1629، وفي ردوده عـلى الاعتراضـات، دوّن الكتـب التـي أعلـن فيهـا مذهبـه كامـلاً منظـمًا، وقبـل نـشره للكتـاب الأول مـن هـذه الكتـب (وهـو «المقـال») بثـماني سـنين، وفي سـنة 1630 ظهـر كتـاب يـدور عـلى هذه المسـألة لقسـيس صديـق لديـكارت مـن قساوسـة «الأوراتوار» هـو الأب Gibicof، والنظريـة عـلى كل حـال قديمـة، نجدهـا بـارزة في القـرن الرابـع

عشر عند دونيس سكوت ونقولا دوتركور، ونجدها تولد الشك، وديكارت نفسه يدلنا على أثرها في المعرفة حيث يقول (في التأمل الثالث): «إذا كنت حكمت أن بالاستطاعة الشك في هذه الأشياء، فما كان ذلك لسبب غير أنه كان يخطر ببالي أن إلهًا قد يكون أعطاني طبيعة هي بحيث أخطئ حتى فيما يبدو لي أوضح ما يكون، وكلما عرض لفكري هذا الرأي المتصور آنفًا في إلَه كلي القدرة، رأيتني مرغمًا على الاعتراف بأن من الميسور له -إن شاء- أن يجعلني أخطئ حتى فيما أعتقد أني أدركه ببيان عظيم جدًا، وعلى العكس كلما توجهت صوب الأشياء التي أعتقد أني أتصورها بغاية الوضوح، رأيتها تقنعني».

وعلى ذلك نرى أن لهذه النظرية أثرًا كبيرًا في تركيب المذهب، إذا كانت الحقيقة خلقًا حُرًا، فلم يعد لها قيمة بالذات، وإنما قيمتها آتية من أمر الله، وقد كان في مقدور الله أن يقرر نقيضها كما يقول ديكارت ويكرر القول، وإذن فباستطاعتنا أن نشك فيها مهما بدت ضرورية، لأنها ضرورية بالإضافة إلينا، ولكنها ممكنة في نفسها وبالإضافة إلى الله، فالشك الكلي المؤيد بفرض الروح الخبيث يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر، وليس يشك ديكارت في صدق الفكر إلا لأنه يشك في الحقيقة، فكان محتومًا عليه أن يستبعد كل حقيقة حتى يبلغ إلى الفكر الخالص، لكي يقف نفس موقف الله وهو يقرر الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت الحقيقة وضعية، فليس يعتبر الوضوح علامة حاسمة لتصديقها، ولكنه شعور ذاتي يميل بنا إلى التصديق، فقبل أن نميل معه يتعين علينا أن نتيقن أنه غير خادع، إذ كما أنّ الحقيقة محدثة فإن مصاحبة الوضوح لها محدثة كذلك، فالثقة بها تقتضي معرفة واضعها، وكونه كاملاً صادقًا، وإلا امتنع لدينا كل سند للحقيقة، فصدق الله ضمان الوضوح، ومعنى الاثنين جميعًا أن بين العقل وبين الحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله.

(6) العالم وقوانينه

بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل

نفسـه: هـل الماديـات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسـباب، فأولاً هذه الأشـياء ممكنـة، واللـه يسـتطيع إحـداث الممكنـات، ثـم إن فيّ قـوة حاسـة هـي قـوة انفعاليـة تتطلـب قـوة فعلية تثير فيها أفـكار المحسوسـات، وهـذه القـوة الفعليـة ليسـت فيَّ، فـإني جوهـر مفكـر، وإذن فهـي خارجـة عنـي، عـلى أنهـا قـد تكـون إما جسـمًا حاصلاً بالـذات عـلى مـا أتصوره في المحسوسـات، أو تكـون الله الحاصل عليه على نحو أسـمى: فـما هـي؟ إني أحـس في نفـسي ميـلاً طبيعيًـا إلى الاعتقاد بأشـياء جسـمية، ومـا دام هذا الميـل طبيعيًـا فهـو صـادر عـن اللـه، والله صـادق فلا بـد أن يكـون خلق أشـياء مقابلة لأفـكاري. إن طبيعتـي تعلمنـي أن لي جسـمًا، وأن أجسـامًا أخـرى تحيـط بي، وأن هـذه الأجسـام مختلفـة فيـما بينهـا تحـدث فيّ إدراكات مختلفـة ولـذاتٍ وآلامًـا، فلـن أكترث بعـد الآن لأخطـاء الحـواس وخيـالات الأحـلام، فـإن مراجعـة الحـواس بعضهـا ببعـض، ومراجعتهـا بالذاكـرة والعقـل، تبـدد الخـوف مـن الخطـأ في الإدراك الحـسي، وكذلـك تتميـز اليقظـة باتسـاق الإحساسـات فيـما بينهـا، ويتميـز المنـام باضطـراب التصورات، هـذه قرائـن لا يمكـن أن أخطـئ فيهـا وقـد علمـت أنه ليـس اللـه خادعًا.

الماديات موجودة إذن، ولكن على أيّ نحو؟

هنـا يجـب أن أراجـع أفـكاري بكل حذر حتـى يقتصر تصديقي على مـا أراه واضحًا متميـزًا، فـإن أفـكاري إنّمـا تصـدر عـن اللـه مـن حيـث مـا فيها مـن وضـوح، واللـه إنّما يحـدث مـن موضوعـات الأفـكار مـا يتصـور بوضـوح ليس غـير، ومـا أتصـوره واضحًا في الأشـياء يرجـع إلى أنهـا امتـداد فحسـب، وباقـي مـا يبـدو في الإحسـاس فهو صـادر عن فكـري: الضـوء واللـون والصـوت والرائحة والطعم والحـرارة، كل هذه انفعـالات ذاتية، أفـكار غامضـة أضيفهـا خطـأ لذلـك الميـل الطبيعـي، واتخذهـا أساسًـا لمعرفـة ماهيات الأجسـام، وليـس في الأجسـام شيء يشـابهها، وليـس لهـا مـن غايـة سـوى إرشـادي إلى النافـع والضـار فأُكيّـف مواقفـي في الحيـاة تبعًـا لذلـك، فديـكارت يسـتبعد «الكيفيات الثانويـة» ويسـتبقي «الكيفيـات الأوليـة» مـع كونهـا جميعًـا إحساسـات وانفعـالات، مسـتندًا إلى مفهـوم فكـرة المـادة وإلى صـدق الله.

هـذه المـادة الهندسـية لامتناهيـة المقـدار مـن حيـث إنـه يسـتحيل وضـع حـد للامتـداد، وديـكارت يعـوّل هنا عـلى الامتداد المتخيـل لا الامتداد المعقول، فـإن المخيلة لا تقـف عنـد حـد في تخيلهـا إذ إنهـا لا تتخيـل إلا المحسـوس، أمـا العقـل فيسـتطيع الحكـم بوجـوب الحـد متـى علم أن المـادة الموجـودة بالفعل متشـكلة بالـضرورة ومِنْ ثَمَّـة محـدودة بالـضرورة، وهـذه المـادة الهندسـية مقسـمة إلى أجـزاء غـير متناهيـة، فليـس هنـاك جواهـر فـردة أو أجـزاء لا تتجـزأ مـن حيـث إن كل امتـداد مهـما صغـر قابـل للقسـمة إلى جزأيـن وهكـذا إلى غير نهاية، وهذه المادة الهندسـية مـلاء لا يتخلله خـلاء؛ لأن الخـلاء امتـداد، والامتـداد مـادة (عنـد المخيلـة كـما تقدم) بحيـث تفسر كل حركـة بـأن الجسـم المتحـرك يطـرد الجسـم المجـاور له ليحـل في مكانـه، وهكـذا إلى ما لا نهايـة، فالحركـة في العـالم دائريـة، والمـادة متحركـة حركـة متصلـة: حركهـا اللـه منـذ الخلـق، وشرع للحركـة قوانـين، هـذه القوانـين تسـتنبط مـن فكـرة ثابـت اللـه، وأولهـا «إن كل شيء يبقـى عـلى حالـه طالمـا لم يعـرض لـه مـا يغـيره»، ومن هـذا القانـون يلزم قانونـان: أحدهـما «أن مقـدار الحركـة (المحدثـة عنـد الخلـق) يبقـى هـو هـو في العالم لا يزيـد ولا ينقـص»، والآخـر «أن كل جسـم متحـرك فهـو يميـل إلى الاسـتمرار في حركته عـلى خـط مسـتقيم» وهذا قانـون القصور الـذاتي، وديـكارت أول من وضعه عـن بينة، وقـد يكـون وصـل إليـه بتأثـير كبلـر. هـذه القوانـين الثلاثـة تنطـوي على جميـع قوانين الحركـة، وكلهـا ثابتـة بثبـات اللـه[1]، فهنـا أيضًـا يلجـأ ديـكارت إلى الله لكي يقيـم أركان علمـه الطبيعـي، ولكـن هـل يمنـع ثبـات اللـه مـن حـدوث التغـير في الطبيعـة؟ ومـن يدرينـا، لعـل اللـه أراد بـإرادة واحـدة أن توجـد قوانـين معينـة وقتًـا مـا، ثـم أن تحـل محلهـا قوانـين أخـرى؟ وكان من فعل الحركـة في المادة على مقتـضى القوانين أن تكونت السـماء والأرض والسـيارات والمذنبـات والشـمس والنجـوم الثوابـت والضـوء والمـاء والهـواء والجبـال والمعـادن والنباتـات والحيوانـات والأجسـام الإنسـانية، تكونـت كلهـا بمحـض فاعليـة الحركـة في الامتـداد، دون أيّ شيء مـن تلـك الكيفيـات والقـوى والصور

(1) «مبادئ الفلسفة» القسم الثاني: فقرات 21، 22، وما بعدها.

الجوهريـة التـي أضافها أرسـطو والمدرسـيون إلى المـادة، ودون علل غائيـة، فليس لهذه العلـل محـل في العلـم الطبيعـي، وأنَّى لنـا أن نكشـف عـن غايـات اللـه، واللـه على كل حـال لم يتـوخّ غايـة، وإنمـا رتـب الأشـياء بمحـض إرادتـه الحـرة، فالأجسـام آلات ليـس غـير، بمـا فيهـا النبـات والحيـوان وجسـم الإنسـان، أمّـا أن الحيـوان عاطـل مـن العقـل، فدليلـه أنـه لا يتكلـم ونحـن نشـاهد أن الكلام لا يقتـضي إلا قليلاً من العقـل، وإذا كان بعـض الحيـوان يفـوق الإنسـان مهـارة في بعـض الأفعـال، فإنـه لا يبـدي شـيئًا مـن تلك المهـارة في أفعـال أخـرى كثـيرة، فـما يفوقنـا فيـه لا يدل على عقـل وإلا لـكان حظه منه أكـبر مـن حظنـا ولأجـاد سـائر الأفعـال، ولكنـه يـدل عـلى أن لا عقـل للـه وأن الطبيعة هـي التـي تعمـل فيـه، كذلـك ليـس للحيـوان شـعور وعاطفـة؛ لأن العاطفـة ضرب من الفكـر، وقـد ظـن ديـكارت أن رأيـه هـذا تأيَّـد باكتشـاف وليـم هـارفي للـدورة الدموية سـنة 1628، أيْ حـين بـيَّن هـذا العالِـم أن الـدم لا يجـري في الجسـم بقـوة ذاتيـة، بـل إن انقبـاض القلـب هـو الـذي يدفعـه، فاعتقـد ديكارت أن قوانـين الحركـة تنطبق أيضًا عـلى الجسـم الحـي، وأن في الأعصـاب «أرواحًا حيوانيـة» هي أدق أجزاء الـدم وأسرعها حركـة، بحركاتهـا تفـسر جميـع الأفعـال الحيوانيـة الجسـمية، ومثـل هذه الأفعـال مثل حركاتنـا اللاإراديـة، كمـد اليديـن إلى أمـام في حركـة السـقوط، فإنهـا حادثـة عـن تحرك الأرواح الحيوانيـة بتأثـيرات غـير مشـعور بها، فـإذا كان الحَمَل يهرب عنـد رؤية الذئب، فذلـك لأن الأشـعة الضوئيـة الصـادرة عن جسـم الذئب إلى عـين الحَمَل تحـرك عضلاته بوسـاطة تيـارات الأرواح الحيوانيـة، ويمكـن تفسـير عودة السـنونو في الربيـع كما نفسر دق السـاعة في فـترات راتبـة؛ وإذن فجميع الأجسـام آلات دقيقة الأجـزاء كثيرة التعقيد عجيبـة الصنـع، ولكنهـا آلات على كل حـال تعمل بالحركة فحسـب، والعالم في مجموعه آلـة كـبرى أو علـم الميكانيـكا متحقـق بالفعـل، ولئن فاتـه بهاء الألـوان ونغـم الأصوات وشـذى الروائـح وكل ذلـك الجـمال الـذي تتوهمـه فيـه الفلسـفة الناسـجة عـلى منوال أرسـطو والـذوق العـام، فقـد اسـتعاض عنـه معقوليـة طالمـا نشـدتها تلـك الفلسـفة فأعياهـا البلـوغ إليها، إذ قد أضحت الأجسـام شـبيهة بالأشـكال الهندسـية معقولة كلها

دون غمـوض ولا خفـاء[1] ولكنهـا لم تصبـح كذلـك إلا بـإرادة الفيلسـوف الـذي أفرغهـا مـما فيهـا مـن قـوة وحيـاة، وردّهـا أشـكالاً جوفاء.

(7) النفس والجسم

بقـي عـلى ديـكارت، وقـد اسـتعاد يقينـه بوجـود الأجسـام بما فيهـا جسـمه، أن يخطـو خطـوة أخـيرة ويفحـص عـلى طبيعتـه هـو، إنـه مؤلـف مـن نفـس وجسـم، أيْ مـن جوهريـن متمايزيـن متضاديـن: النفـس روح بسـيط مفكر، والجسـم امتـداد قابل للقسـمة، ليـس في مفهـوم الجسـم شيء مـما يخـص النفـس، وليـس في مفهـوم النفـس شيء مـما يخـص الجسـم، وقـد أشـك في وجـود جسـمي وسـائر الأجسـام دون أن يتأثر بهـذا الشـك وجـود فكـري ونفـسي؛ لـذا لا يـأتي العلـم بالجسـم إلا في هـذا الموضع كما يقتـضي المنهـج، وإن كان النفـس والجسـم في واقـع الأمـر متضامنـين يؤلفـان موجـودًا واحـدًا، فـإن المنهـج يقـضي بأن تتسلسـل الأفـكار بنظام «إلى حـد أن نفـترض نظامًا بين الموضوعـات التـي لا تتـالى بالطبع»، وإن المبـدأ التصوري يقضي بأن نذهـب من أفكارنا إلى موضوعاتهـا بحيـث لا يمكـن أن تختلـف الموضوعـات عـن الأفـكار ولا أن يوجـد في الواقـع نفـس وجسـم يختلفـان عـن تصورنـا للنفـس والجسـم، ومـن أين جـاء ديكارت بتعريـف النفـس والجسـم؟ إنـه يضـع التعريـف مـن عنـد نفسـه، لا مـن ملاحظـة الكائنـات الحيـة، ولا يريـد أن يعلـم أن الجسـم، وإن كان عديـم القـدرة عـلى التفكـير، فقـد يكـون شرطًـا للتفكـير، ومِـنْ ثَمَّـة قـد يكـون متصـلاً بالنفـس ضربًـا مـن الاتصـال أوثـق مـن الـذي يرضى به الفيلسـوف الأفلاطـوني، وقد اعتقـد ديكارت أنه بهـذا الفصل التـام بـين النفـس والجسـم أسـقط المادـيـة وأقـام الميتافيزيقـا، ولكن هـذا الفصل الذي ينكـر النفـس عـلى الحيـوان ويجعـل مـن البيولوجيـا فرعًـا مـن الميكانيكا، قـد يؤدي إلى إنـكار النفـس عـلى الإنسـان ورد التعقـل إلى الإحسـاس المشـاهَد في الحيـوان، فتسـقط الروحانيـة، وتسـقط الميتافيزيقـا مـن حيـث إنهـا لا تقـوم عـلى الحـس بل عـلى العقل، وسـنرى كثيريـن مـن الفلاسـفة يسـتخرجون هاتـين النتيجتـين، ويـردون عـلى ديـكارت بأقواله نفسـها.

---

(1) «مقال في المنهج» القسم الخامس، و«مبادئ الفلسفة».

بَيْدَ أنّ ديكارت يستدرك فيقول: إن طبيعتي تعلمني أني لست حالاً في جسمي حلول النوتي في السفينة، ولكني متحد به اتحادًا جوهريًّا يكون كلاً واحدًا، بحيث لو جرح جسمي فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، ولكني أُنَبَّه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك، وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر[1]، عجبًا! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذي ينكر على أفلاطون أن تكون النفس في الجسم «كالنوتي في السفينة» والذي يؤكد اتحاد النفس والجسم «اتحادًا جوهريًّا» فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ الواقع أنه يذعن هنا مُكرهًا لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائي لا يطيق الوحدة بحال، في مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالّة في الجسم مجرد حلول، وهو يعين لها فيه مكانًا ممتازًا هو الغدة الصنوبرية «حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع أخص منها في سائر الأجزاء، وتنتشر قوتها في الجسم كله»، وإنما وضعها في هذا الجزء من الدماغ لأنه رأى فيه المكان الملائم لقبول الحركة وتوجيهها، أيْ في وسط هذا الجزء من الدماغ وفوق القناة التي تمر منها الأرواح الحيوانية من تجاويف مقدم الدماغ إلى تجاويف مؤخره، فكلما أرادت النفس شيئًا «حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة»، أما الجسم فيؤثر في النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هي ألوانًا وأصواتًا وروائح وطعومًا ورغباتٍ ولذاتٍ وآلامًا، ولا ندري كيف تتم هذه الترجمة، ولِمَ تحس النفس الجوع والعطش، وتحس ألمًا من جرح، بدل أن تدرك مجرد إدراك أن بالجسم جرحًا وأن به حاجة إلى الطعام والشراب، وماذا يصير بمبدأ القصور الذاتي: إن النفس روح فلا تنالها الحركة، وعلى ذلك فالحركة الجسمية حركة فانية، فإذا سلمنا أن النفس تحرك الغدة الصنوبرية، قلنا بحركة جديدة غير ناشئة من حركة سابقة، ومبدأ القصور الذاتي يحول دون تصور الحركة تفنى أو تخلق، وقد قال ديكارت ردًّا على اعتراض أو سؤال: إن النفس

(1) كتاب «انفعالات النفس» فقرات 12، 13، 24، 27، 42.

لا تخلق حركة، بل توجد الأرواح الحيوانية، ولكن التوجيه أو التغيير في الاتجاه يقتضي حركة، فيخالف مبدأ القصور الذاتي، على أن ديكارت يقول إنه هكذا رتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه، أيْ هكذا رتبها الله، فيعود ديكارت إلى الله مرة أخرى للخروج من مأزقه، كما كان التراجيديون اليونان يُقحمون الآلهة في المواقف الحرجة، وتلك هي الكلمة الأخيرة في المشكلة؛ إذ يستحيل تصور اتحاد حقيقي بين جوهرين تامين، وتصور تفاعل حقيقي بين جوهرين متضادين.

ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الاستحالة، ألحت عليه الأميرة إليزابث أن ينجدها بالتعليل الشافي، فأفاض في القول دون أن يأتي بشيء جديد، بل إن هذه الإفاضة تنم عن حيرة شديدة، وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتمل حلاً عقليًّا، قال: «تُعلم النفس بالعقل، ويُعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يُعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يُعلم إلا علمًا غامضًا بالعقل والمخيلة، ويُعلم علمًا واضحًا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية»، وأردف ذلك بقوله: «لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي الوقت نفسه تمايز النفس والجسم واتحادهما؛ إذ إن ذلك يقتضي تصورهما شيئًا واحدًا وشيئين، وهذا تناقض». وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل؛ لذلك نرى نظرية ديكارت في النفس والجسم خير نظرياته بيانًا لما يميز مذهبه من تركيب صناعي، إنها ضعيفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفسه، وعندها يتحطم المنهج الجديد في يد صاحبه، وإن في هذا الإخفاق لعبرة، فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضًا، بدل إخضاع الفكر للوجود، إن الوجود أصلب من أن يلين للنظريات، وهو لا يلبث أن يثأر لنفسه منها ويبين تهافتها، أليس غريبًا أن نسمع ديكارت «العقلي» المعتد بالعقل إلى غير حد، يدعونا إلى إطراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحاديث الناس في مسألة هي من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان؟ وهل هناك ثأر أبلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا أن كبلر وجليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم

إلى مكتشفات جديدة، بينما القوانين (غير الصحيحة) التي فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيرًا إجماليًّا، ولا تسمح بأيّ توقع، إذا ذكرنا ذلك كان لنا منه مثال آخر على ثأر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم.

(8) تعقيب على المذهب

نستطيع الآن أن نرى أن العلم الطبيعي الرياضي مفتاح المذهب، كما أنّ الشك في ضرورة الحقيقة مفتاح المنهج (35ج). تقدم لنا الرياضيات المثل الأعلى للعلم، ذلك العلم «اللمي» الذي ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج في مبادئها ويرضي العقل تمام الرضا، كان أفلاطون يصبو إلى هذه الغاية ويحاول تحقيقها، وكان أرسطو يعتبرها كذلك الغاية القصوى، ولكنه فطن إلى أن العلم الطبيعي نوع آخر من العلم، هو العلم «الأني» المكتسب بالاستقراء، يأتي في المرتبة الثانية لأنه يقتصر على القول بأن الشيء كذا دون بيان العلة في أكثر الأحيان، ولكنه العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التي تبدأ بالمحسوس وتتأدى منه إلى المعقول، ولم يوفق ديكارت إلى مثل اتزان أرسطو وتواضعه، فقد غلا في طلبه المعقولية وأراد أن يكون علمنا كله لميا أو لا يكون أصلاً، فأحال العلم الطبيعي علمًا رياضيًّا بحتًا، وذهب في ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع، ولكنه افترضها «لكي يمكن أن تقع الأشياء تحت الفحص الرياضي»، والرياضيات لا تنظر في غير الأعداد والأشكال، فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي، رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية، ورددنا أفعالها إلى حركات آلية تُقاس ويعبر عنها بأعداد، سواء في ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية على ما بين الطائفتين من تباين، فيلزم عن ذلك أن الإحساس ذاتي، وأنه لا شبه بينه وبين علته الخارجية.

يضاف إلى ما تقدم أن تصور الأجسام الخارجية آلات، أيْ مركبات صناعية خلوًا من كل طبيعة أو ماهية، يحملنا على استبعاد المنطق القديم القائم على أن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض، فلا يبقى هناك مجال لتحليل الأشياء إلى أجناس أنواع، وإنما تحل إلى أجزاء حقيقية كأجزاء الآلة، فلا نقول

«الإنسـان حيـوان ناطـق» بـل نقـول «الإنسـان نفـس وجسـم»، وديـكارت يسـتبعد بالفعـل الحكـم الأرسـطوطالي (وهو إسـناد محمول إلى موضـوع، أو وصف شيء بشيء) ويسـتعيض عنـه بمعنـى آخـر للحكـم هو أنـه اعتقـاد الإرادة بوجـود خارجـي لموضوع فكـرة مـا، وإن مـن ينعـم النظـر في «قواعـد تدبـير العقل» يـرى في ديـكارت واحدًا من الاسـميين، أولئـك الفلاسـفة الحسـيين الذيـن ظهـروا في القـرن الرابـع عـشر وكانـوا أول الخارجين عن الفلسـفة الأرسـطوطالية، فإن ديكارت يعتبر المعاني الكلية أسـماء جوفاء، ويسـتعيض عنهـا بمـا يسـميه الطبائـع البسـيطة، ويسـتعيض عـن منطق أرسـطو بمنهج الرياضيـين، ويلـزم مـن ذلـك (كما تنبـه إليه الحسـيون، القدمـاء منهم والمحدثـون) أنه ليـس هنـاك حقائـق ضروريـة، فينشـأ لدينا سـبب آخر للشـك في العقل شـكًّا حقيقيًّا لا منهجيًّـا، ويمكـن أن نقـول إن الفلسـفة الحديثـة كلها اسـمية مثـل ديكارت.

بهـذا المذهـب أحـدث ديـكارت انقلابًـا خطـيرًا في عـالم الفكـر، فـأولاً قـد غـير نظر العقـل لطبيعتـه، كان القدمـاء يعتقـدون أن العقـل يـدرك الوجـود، فأصبـح العقـل منعـزلاً في نفسـه، وأخذ الفلاسـفة من بعـده بهذه التصويريـة، فأنكروا العـالم الخارجي -ولم يكـن ديـكارت قـد آمـن بـه إلا بمخالفتـه للمبـدأ التصـوري، ولم يؤمن بـه إلا هزيلاً ضئيـلاً عـلى مـا رأينـا- وأنكـروا العلية فاعليـة وغائيـة، وأنكـروا الجوهر والنفـس والله، وفي الحـق إذا كنـا لا نـدرك سـوى تصوراتنـا، فـلا سـبيل إلى تجاوزهـا وهـذا الفصـل بين الفكـر والوجـود اسـتتبع الفصل بـين العلم الواقعي والفلسـفة، فعاد العلـم لا يعرف له موضوعًـا غـير الامتـداد والحركـة، وحـصرت الفلسـفة دائرتهـا في الفكر فأصبحـت تأليفًا ذاتيًّـا أو نوعًـا مـن الفـن، وانقسـم المفكرون طائفتين: واحـدة تأخذ بالعلم فـترد الفكرة إلى حركـة ماديـة، وأخـرى تنحـاز إلى الفلسـفة فـترد المـادة والحركة إلى الفكـر، وما تزال هـذه الثنائيـة والمشـكلات الناجمـة عنها قائمـة إلى اليوم.

وغـير ديـكارت معنـى الوضوح والمعقوليـة، فأصبح العقـل المنعزل في ذاتـه القانون الأكـبر والأوحـد «لا يسـلم شـيئًا إلا أن يعلـم أنـه حـق» أيْ إلا أن يعقلـه هـو، ويركبـه بأفـكار واضحـة هـي في الواقـع أفكار سـهلة، فإن اسـتعصى عليـه شيء أنكـره، وقد رأينا

ديـكارت يذهـب مـن الفكـر إلى الوجـود، ويتصـور الأشـياء عـلى مثـال أفـكاره، ويمحـو منهـا القـوة والحيـاة اكتفـاء بالحركـة الآليـة، فـكان ديـكارت أول مـن حـرر العقل من سـلطان الوجـود، وأعلـن أن الفكـر يكفي نفسـه بنفسـه ولا يخضع لشيء سـواه، فقلب الوضـع الطبيعـي بالـذي يجعـل العقل الإنسـاني تابعًا للوجـود ومحتاجًـا إلى التعلم من السـلف، وأقـام «الفرديـة» عـلى أسـاس فلسـفي بعـد أن كانـت مجـرد عصيـان وتمـرد، تلـك الفرديـة التـي تحمـل الشـخص عـلى أن يظـن نفسـه أهـلاً للحكـم عـلى الأشـياء بنفسـه، كأن ليـس هنـاك عقـول غـير عقلـه، فتـورث الفـوضى العقلية، وعـلى أن يجعل مـن نفسـه مركـزًا تدور حولـه الأسرة والمجتمـع، فتورث الفـوضى الخلقيـة والاجتماعية، وقـد كان العـصر يضطـرب بهـذه الفردية التي تنفر من كل سـلطان في العلم والفلسـفة والديـن، وبالعلـم الآلي الـذي يرمـي إلى السـيطرة عـلى الطبيعـة وتسـخيرها لتحقيـق سـعادة الإنسـان عـلى وجـه الأرض، وكان يلتمـس طريقـه إلى توضيـح هاتـين النزعتـين وتسـويغهما، فلـما جـاء ديـكارت أحسـهما إحساسًـا عميقًا، وسـاهم في العلم مسـاهمة خصبـة، ووضـع فلسـفة تؤيـده وتحميه، وترفـع الفردية من مسـتوى العاطفـة والإرادة الغامضـة إلى مسـتوى الحـق والقانـون، فوضـع دسـتور الفكـر الحديـث، واسـتحق أن يُدعـى «أبـا الفلسـفة الحديثة».

(9) ذيوع فلسفة ديكارت

في حيـاة ديـكارت انتـشرت فلسـفته في أوروبـا بأسرهـا، وأضحـت بعد مماتـه معينًا يسـتقي منـه الأنصـار وهدفًـا يرميـه الخصـوم، ففـي فرنسـا كانـت الصالونـات تتنـدر ببعـض نظرياتهـا وتعابيرهـا، حتى إن موليـير تناولها على المسرح، بينـما كان اللاهوتيون الأرسـطوطاليون في الجامعـة وخارجهـا ينـددون بهـا ويحضـون السـلطة المدنيـة عـلى تحريمهـا، وكان الأوغسـطينيون يناصرونهـا ويحملـون عـلى أرسـطو، وفي هولنـدا كان النـزاع عنيفًـا، وقـام من بين الأسـاتذة البروتسـتانت نفـر يعارضها ويرى فيهـا خطرًا على الديـن، وفي ألمانيـا وإيطاليـا ظهـرت كتـب تعرضهـا وتحبذها.

مـن بـين المذكوريـن مـن مخالفيهـا بيـير جسـاندي (١٥٩٢-١٦٥٥) وهـو قسـيس

فرنسي علَّم الفلسفة والرياضيات، واشتغل بالطبيعيات والفلك، وكان معجبًا بجاليليو متأثرًا به، نشر في شبابه نقدًا شديدًا للفلسفة المدرسية، واصطنع مذهب أبيقور أخذًا عن لوكريس، وكان أحد الذين عُرضت عليهم «تأملات» ديكارت، فدوَّن عليها الاعتراضات، ولمّا كان حسيًّا في مسألة المعرفة، جريًا مع أبيقور، فقد عارض نظرية ديكارت في المعاني الفطرية، وبخاصة معنى الله، قائلاً إن الله لا يعقله عقل مقصور على الصور الحسية، وعارض ديكارت في إنكاره الجوهر الفرد، فقال إن القسمة إلى غير نهاية ممكنة من الوجهة الرياضية، غير ممكنة من الوجهة الطبيعية، فلقسمة المادة حد معين لا تتجاوزه، والجواهر يفصل بينها خلاء، وإلا استحالت الحركة، وعارض ديكارت في تفاصيل العلم الطبيعي، أيْ في تفسيراته للظواهر، ولكنه لم يمضِ مع أبيقور إلى نتائجه الأخيرة بل أضاف إلى مذهبه المادي مذهبًا روحيًّا يقول بالله والنفس الناطقة، ويستثنيهما من المبدأ القائل إن جميع العلل مادية: ذلك بأن نظام العالم يمنع من الاعتقاد بأنه وليد حركات اتفاقية، وأن الأخلاق والدين تقضي بأن يوجد في الإنسان نفس لاجسمية عاقلة حرة.

الفصل الرابع

بليز بسكال
(1623 - 1662)

(1) حياته ومصنفاته

عـالم عبقـري ومفكـر عميـق وكاتـب مجيـد، ولـئن لم يكـن فيلسـوفًا بالمعنـى الاصطلاحـي فقـد خلـف أثـرًا حقيقًـا بالذكـر ترامـى فعلـه إلى أيامنا وسـيظل فعالاً بـلا ريب، ولد في كليرمـون (مـن أعمال فرنسـا) وما إن أمكـن التحدث إليه حتـى بـدت منـه أمـارات ذكاء خـارق، وكان والده واسـع الثقافة ضليعًـا في الرياضيات، وأخـذ عـلى نفسـه أن يكـون معلمه الأوحد ولم يدخله مدرسـة، وكان مبـدؤه في تعليمه ألا يلقنـه شـيئًا إلا بعـد أن يبـين لـه فائدتـه، ثم أن يلقنـه ما يفوق طاقتـه حتى يفحص بنفسـه ويـدرك بنفسـه، فأعكفـه عـلى الفرنسـية واللاتينيـة واليونانيـة، وتـروي أختـه المترجمـة لحياتـه أنـه فيـما هـما في ذلـك، والصبـي مـا يـزال في الثانية عـشرة، وجد من تلقـاء نفسـه الأشـكال الهندسـية، ثـم وجـد المبادئ، ثـم ركب الأدلـة حتى بلـغ القضية الثانيـة والثلاثـين مـن الكتـاب الأول لإقليـدس، فذهـل والده وبـكى فرحًا وأعطـاه كتاب إقليـدس فقـرأه وحـده، وفي روايـة أخـرى أقـرب إلى التصديـق أنـه قـرأ إقليـدس خفية في سـاعات معـدودات، عـلى أن نبوغـه كان قـد ظهـر واضحًا قبـل ذلك بسـنة، إذ لحظ ذات مـرة أن طبقًـا مـن الخـزف إذا ضرب بسـكين خـرج منـه صوت عـال ينقطع بوضع اليـد عـلى الطبـق، فـما زال يكـرر التجربـة حتـى وقـف عـلى السـبب، ووضع رسـالة في الأصـوات كانـت أول مؤلفاته.

وأخـذ يحـضر المجالـس التـي كان يعقدهـا حينـذاك علـماء باريس كل أسـبوع قبل إنشـاء أكاديميـة العلـوم، وكان يسـاهم في المناقشـات ويعـرض مسـائل جديـدة، وفي السادسـة عـشرة دوَّن رسـالة في المخروطـات جـاز فيهـا مـا كان قـد وصل إليـه أحدهم، فأعجبـوا بـه، إلا ديـكارت فقـد تصنَّـع عـدم المبـالاة، وهـو في الثامنـة عشرة عـين والده جابيًـا للضرائـب، فـرآه يعـاني مشـقة في حسـابها، فنبتـت لديـه فكـرة صنع آلة حاسـبة تغنـي عـن القلـم وعـن كل قاعـدة حسـابية، فـشرع يبحـث ويجـرب، وطالـت تجاربه عـشر سـنين صنـع خلالهـا خمسـين نموذجًـا أو تزيـد، حتـى سـجل اختراعـه سـنة 1649 وبعـد ثـلاث سـنين وضـع النمـوذج الأخـير، فأثـار إعجابًـا عامًّا.

وفي الثانيـة والعشريـن اتجـه صوب العلم الطبيعي إذ علم أن توريتشـلي ملأ أنبوبة زئبقًـا وغمسـها في حـوض مـليء بالزئبـق فنـزل عمـود الزئبـق في الأنبوبة وتـرك جزءها الأعـلى خاليًـا، فاهتـم بهـذه التجربـة جـد الاهتـمام، وأعادهـا فنجحـت، وبـدت دليـلاً عـلى وجـود الخـلاء، ولم يقنـع بذلـك وتخيل تجـارب منوعة، فاسـتخدم سـوائل مختلفة (المـاء والزيـت والنبيـذ) وآلات مختلفـة (المواسـير والرشاشـات والمنافـخ والسـيفونات) وميـولاً مختلفـة عـلى الأفـق، وفي النهايـة اعتقـد أنـه دلـل عـلى وجـود الخـلاء المطلـق ضـد أرسـطو وديـكارت، واعـترض معترض، فرد عليـه وضمّن رده أقـوالاً صريحة قوية في شروط المعرفـة العلميـة وقواعـد المنهـج القويـم، إنـه يـأبى أن يؤمـن بغير التجربـة؛ لذا هـو يؤمـن بالخـلاء البـادي للحـواس، ويسـخر مـن قـول القائلـين إن الطبيعـة تنفر من الخـلاء، ويسـخر مـن المـادة اللطيفة التي يملئـون بها الخـلاء والتي لا تُبـصَر ولا تُلمَس، وكان توريتشـلي قـد افـترض أن ضغـط الهـواء عـلى سـطح الحـوض هـو الذي يسـتبقي الزئبق معلقًا في الأنبوبة، فأجرى بسـكال التجارب سـنة 1648 في سـفح جبل وفي قمته، في بـرج كنيسـة وفي منـزل خـاص، فكانـت النتيجـة أن الزئبـق ينخفـض بنسـبة الارتفاع لأن ضغـط الهـواء أخـف في أعلى منه في أسـفل، ثم ربـط قوانين توازن السـوائل بمبادئ الميكانيـكا العامـة، فمنهجـه المـضي مـن التجربـة إلى النظرية، بخـلاف ديكارت.

ونحـو ذلـك الوقـت اتجـه اتجاهًا آخـر إذ اتصل بقساوسـة علـماء وقرأ كتبًـا دينية،

فأدرك إدراكًا قويًّا أن المسيحية تقتضينا أن نحيا لله وحده، أجل إنه كان قد نشأ على التمسك بالفضيلة واحترام العقيدة، كان والده يقول إن العقيدة موضوع إيمان فلا تُبحث بالعقل، وكان هذا القول عاصمًا له من الشك، وفي الوقت نفسه صارفًا عن علم اللاهوت، وهذا موقف سيكون له أثره في مذهبه، فوجه همه إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية، حتى أثر في والده نفسه، وفي إحدى أختيه فدخلت الدير، غير أن مجهوداته البالغة كانت قد نالت من صحته منذ الثامنة عشرة، وازدادت صحته سوءًا فيما بعد وانتابته أوجاع لازمته طول حياته تشتد تارة وتخف أخرى، فأشار عليه الأطباء باللهو وترك التفكير، فأخذ يغشى المجالس، واتصل بنفر من المتعاملين الزنادقة، وقرأ أبكتاتوس، وقرأ مونتني، فكان لكل ذلك أثر في مذهبه، وفطنت أخته الراهبة إلى ما في هذه الحياة الجديدة من خطر على فضيلته ودينه، وأقنعته بالإقلاع عنها واعتزال العالم، وكان حينذاك في الثلاثين، وبعد سنين لجأ إلى دير «بور رويال» وعاش فيه إلى مماته يعاني آلام المرض بصبر وتسليم، ويستأنف العمل العلمي كلما استطاعه، وإلى ذلك العهد يرجع جمعه «لخواطره» في الدعوة إلى الدين، وهو أشهر كتبه، وهو كتاب خالد حقًّا، وإلى ذلك العهد ترجع أبدع مكتشفاته الرياضية، فقد أسس حساب النهايات: حساب التكامل وحساب الاحتمالات، ونظريات أخرى، أهمها نظرية «الروليت»، وقد دعا العلماء إلى المسابقة فيها «باسم مستعار» وعين جائزة مالية للفائز، فتنافس كثيرون، ولكن أحدًا لم يوفق إلى الحلول المطلوبة، فأعلن هو حلوله، فكانت موضع الإعجاب العام.

(2) منهجه

رأيناه يؤثر التجربة على الاستدلال، فيؤمن بالخلاء البادي للحواس وينكر على أرسطو وديكارت استدلالهما على امتناعه؛ فهو إذن لا يرى أن تحل المسائل الطبيعية باستنباط نتائج من مبادئ، بل بالتجربة، فلا يعتقد -خلافًا لديكارت- بمنهج واحد يطبق على جميع الموضوعات، بل يذهب إلى أن لكل موضوع منهجًا ينبغي ابتكاره؛ وذلك لأنه مقتنع بتنوع الطبيعة إلى جانب خضوعها لقوانين عامة،

فيسلم بوجوب «القول بالإجمال أن الأشياء تعمل بالشكل والحركة لأن هذا حق، أما تعيين الأشكال والحركات، وتركيب آلة العالم، فمضحك لأنه عديم الجدوى وموضع ريب وعسير» (خاطرة 79).

وحين يقول إن المبادئ حق، يعني أننا نحسها ونسلمها، لا أننا نتعقلها ونبرهن عليها، إنه يرى أن كمال الطريقة الهندسية يقوم بحد كل شيء والبرهنة على كل شيء، وأن هذا عمل لا ينتهي، فنقف عند أوليات لا تحد ولا تبرهن، ولكن هذه الأوليات ليست طبيعية، فإن الطبيعة تتغير باستمرار، «وليس هناك من مبدأ، مهما يكن طبيعيًّا مألوفًا منذ الطفولة، إلا ويمكن القول إنه أثر خاطئ للتعليم أو للحواس»، و«ما مبادئنا الطبيعية إلا مبادئ مألوفة بالعادة تختلف باختلافها، العادة طبيعة ثانية تمحو الأولى... وإني لأخشى ألا تكون الطبيعة نفسها إلا عادة أولى»، هنا نرى قارئ مونتني قد تأثر به وأذعن له غير أنه على كل حال يضيف المبادئ والمعارف التي من قبيلها إلى «القلب»: «القلب يحس أن للمكان أبعادًا ثلاثة، وأن الأعداد لامتناهية، وسائر المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله، فيتغلب على الشك» (خاطرة 278).

أما العقل فهو قوة استدلالية تستنبط النتائج من المقدمات الآتية من القلب والإرادة؛ لذا كان العقل قابلاً لأن يميل إلى كل جانب، ونحن نرى الناس كثيرًا ما لا يؤمنون إلا بما يحبون، فالقلب والعقل متباينان: «عبثًا يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها، من المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أنّ من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها» (خاطرة 282).

وهكذا يظن بسكال أنه يخرج من الشك، ولكننا نستطيع دائمًا أن نقول إن شعور القلب وليد العادة، والعادة متغيرة، فنعود إلى الشك، بَيْدَ أنّ بسكال سيحاول التفريق بين مقدمات القلب السليم ومقدمات القلب الفاسد، كما سنرى.

يقابل التمييز بين العقل والقلب تمييز مشهور عن بسكال بين الروح الهندسي وروح الدقة، الروح الهندسي يتناول المبادئ محصورة محدودة يدركها كل عقل

متنبـه ويحـس اسـتخدامها بمجـرد تطبيـق قواعـد الاسـتدلال، أمـا روح الدقـة فمبادئـه تـكاد لا تُحـصى ولا توضـع في صيـغ محـدودة، فإنهـا موضوع شـعور أكثر منهـا موضوع علـم، وتتطلـب بصـيرة ثاقبـة، ولا نوفـق إلى إشـعار الغـير بهـا إلا بعـد عنـاء شـديد، ويسـتخدم روح الدقة الاسـتدلال، ولكنه اسـتدلال إضماري طبيعي لا صناعي، وأكثر ما يكـون في الأمـور الإنسـانية والتجـارب الطبيعية، «وينـدر أن يكون الهندسـيون دقيقين، وأن يكـون الدقيقون هندسـيين».

(3) الدعوة إلى الدين

أخـذ بسـكال عـلى نفسـه -وهـذا رأيـه في المعرفـة- أن يقنـع الزنادقـة المسـتهترين بـضرورة اعتنـاق الديـن، وهـذا موضـوع كتـاب «الخواطـر» وهـو كتـاب ملفـق مـن القصاصـات التـي دوّنهـا بسـكال تمهيدًا لكتـاب منظم، ثـم لم يمهله الأجل للعـودة إليها وتهذيبهـا وتأليفهـا، كتـاب غريـب ممتـع بالرغـم من شـكله المهلهـل، قد نقول بسـبب هـذا الشـكل، وكل قطعـة مـن قطعـه آيـة مـن آيـات النـثر الفرنسي.

لا يبـدأ بسـكال، ورأيـه في المعرفـة عـلى مـا قدمنـا، بالتدليـل عـلى وجـود اللـه، بـل يـدع جانبًـا «البراهـين الميتافيزيقيـة عـلى وجـود اللـه»؛ لأنهـا ليسـت من نـوع البراهين الهندسـية، وأنهـا «مـن البعـد عـلى اسـتدلال النـاس ومـن التعقيـد بحيـث لا تؤثـر إلا قليـلاً، وإذا أقنعـت بعضهـم فليس يدوم اقتناعهـم إلا اللحظة التي يـرون فيها البرهان، وبعـد سـاعة يداخلهـم الخـوف أن يكونوا أخطـأوا» (خاطـرة 543).

هـذه العبـارة تذكرنـا ببعـض أقـوال ديـكارت، ولكنـه يُفصّـل القـول فيسـأل: حـين يقـول الفلاسـفة للملحديـن إنـه مـا عليهـم إلا أن يعتـبروا عجائـب الطبيعـة حتـى يروا اللـه رؤيـة، هـل يعتقـدون أنهـم يقنعونهم بمثل هـذه الحجـة الواهية؟ وحـين يقولون مثـلاً إن للحقائـق الرياضيـة أساسًـا هـو الحقيقـة الأولى، هـل يؤثـرون في النـاس؟ ليـس إلـه المسـيحيين مجـرد صانـع الحقائق الهندسـية ونظام العنـاصر، ذلك نصيـب الوثنيين والأبيقوريـين، وليـس هـو مجرد إلـه معني بحياة البـشر وخيراتهم، ذلك نصيـب اليهود. إلـه المسـيحيين إلـه محبة وعـزاء (556).

فالغـرض الـذي يرمـي إليـه بسـكال الاسـتغناء عـن الميتافيزيقـا للرجـوع إلى النفس والنظـر في حالـة الإنسـان. «اعـرف نفسـك»، ذلـك هـو المبـدأ هنـا كـما عنـد سـقراط، ويتألـف منهجـه مـن ثـلاث مراحـل: في المرحلـة الأولى يبـين أن المسـيحية وحدها تفسر الإنسـان وتـرضي جميـع حاجـات نفسـه؛ وإذن فليسـت هـي معارضـة للعقـل ولكنهـا مطابقـة لـه، وفي المرحلـة الثانيـة يحببهـا إلى النفـس حتى تميـل إليها بالفعـل وتعتنقها، بحيـث يحمـل الإنسـان عـلى طلـب الله بـدل أن يفرض الله عـلى الإنسـان، وفي المرحلة الثالثـة يبـين حقيقتهـا، لا بالتدليـل عـلى العقائـد، بـل بمـا حفظـه التاريـخ من شـواهد محسوسـة هـي النبـوءات والمعجـزات، وقـد أضحـت النفـس مسـتعدة لقبولها.

ما الإنسان إذن؟

الإنسـان سر أو لغـز، إنـه مزيـج غريـب مـن حقارة وعظمـة، فمن الناحيـة الواحدة مـا هـو إلا قصبـة وأضعـف موجـود في الطبيعـة، حالمـا يحـاول الإحاطـة بالطبيعة يضل في لامتناهيـين: اللامتناهـي في الكـبر واللامتناهي في الصغر وهو نفسـه لامتناهٍ في الصغر بجانـب الفضـاء اللامتناهـي وسـكوته المـروع، ويخـرج من هـذه المحاولة بأنه لا نسـبة بينـه وبـين الطبيعـة، وأن العلـم ممتنـع لامتنـاع الوقوف عـلى جميع العلـل والمعلولات كـما يريـد العقـل الـذي يطلـب معرفـة الأجـزاء وانتظامهـا في الـكل، معرفـة البدايـة والنهايـة، فـلا يفـوز إلا بـشيء مـن الوسـط، فـإذا تحول عـن الطبيعـة ليتجه إلى نفسـه، وجدهـا ألعوبـة بـين أيـدي قوى خداعـة: فالمخيلة تشـوه الأشـياء، تكبِّر الصغـير وتصغِّر الكبـير، وتمـلي عليـه رغباتهـا، وتغـره بسـعادة زائفـة زائلـة، تقـود عقلـه خفيـة بينـما يتوهـم العقـل أنـه هـو الـذي يقودهـا، والمنفعة تعميـه، والعـادة تكوِّن شـخصيته كما تشـاء الظـروف الخارجيـة، فـماذا يبقـى للإنسـان إلا أن ينسـاق مـع الاضطـراب العـام، فيتعامـى عـن نفسـه وعـن بطلان الحيـاة الدنيـا؟ هـذا موقـف حقـير، ولكنـه أحكـم موقـف إذا كانـت تلـك حـال الإنسـان، بَيْـدَ أنّ الإنسـان، مـن الناحيـة الأخـرى، إذا كان قصبـة، فإنـه قصبـة مفكـرة، وإذا كان العـالم يحتويـه ويبتلعـه كالنقطـة، فإنـه بفكـره يحتـوي العـالم (348).

أجـل، ليـس بالعـالم مـن حاجـة للتسـلح كي يحطمـه، يكفي لقتلـه شيء مـن البخار

أو نقطـة مـاء، ولكنـه أشرف مـما يقتلـه لأنـه يعلم أنه يموت ويعلم ما للعـالم من ميزة عليـه، والعـالم لا يـدري من هذا شـيئًا (347).

وليـس يوجـد التناقـض في طبيعة الإنسـان فحسـب، ولكنـه يوجد أيضًـا في المواقف الفلسـفية مـن اليقـين: الاعتقاديـون والشـكاك في حـرب متصلـة، ولـكل فريـق موضـع خطـأ، فإننـا عاجـزون عـن البرهنـة عجـزًا لا يقـوى عليـه المذهـب الاعتقـادي، ولدينـا فكـرة عـن الحقيقـة لا يقـوى عليهـا مذهـب الشـك، ويوجـد التناقـض أيضًـا في أفعـال الإنسـان ومحدثاتـه، نعتقـد بوجـوب سـيادة العدالة في الـدول وبقوانـين طبيعية يجب أن تحتذيهـا القوانـين المدنيـة (309، 375)، ولكـن العدالة التي وضعـت بالفعل تختلف باختـلاف الـدول، تحـرم في الواحـدة مـا تبيحـه في الأخرى: «لسـنا نرى عـدلاً أو ظلمًا إلا ويختلـف كيفًـا باختـلاف الإقليـم: ثـلاث درجـات ارتفاع مـن القطب تقلـب الفقه كله، ودرجـة مـن درجـات الطـول تقرر الحـق... إنها لعدالـة مضحكة تلك التـي يحدها نهر! الحـق في هـذه الجهـة مـن البرانـس، والباطل فيـما وراءها».

جميـع النقائـض ترجـع إلى تناقـض العظمـة والحقارة: إن في الإنسـان قـوة طبيعية للخـير والحـق والسـعادة، غـير أن هـذه القـوة تنـصرف إلى موضوعـات لا تلائمهـا، ولم يكـن الإنسـان ليحـس نفسـه شـيئًا مهينًـا لـو لم يكـن يعلـم أنه موجـود لغايات أسـمى مـن التـي تعـرض لـه في هـذه الحيـاة، وإذن فلـن يصـدق مذهـب في تفسـير الإنسـان وتدبـيره إلا أن يكـون محتويًـا عـلى ضديـن وعـلى العلاقـة بينهـما، وكل مذهـب يقتصر عـلى وجهـة واحـدة، وكل مذهـب يـدرك تضـاد طبيعتنـا ويـدع الضديـن متجاوريـن، ليـس مذهـب حـق وحيـاة، لقـد عـرف أبكتاتـوس أن الإنسـان عظيـم بالفكـر، وعـرف واجبـات الإنسـان إذ طلـب إليـه أن يعتـبر اللـه خـيره الأعظـم، وأن يخضـع للعنايـة الإلهيـة دون تذمـر، ولكنـه والرواقيـين جميعًـا أضافـوا إليـه القـدرة على توجيـه أفكاره بنفسـه والحصـول بذلـك عـلى جميع الفضائـل، فجهلوا ضعف الإنسـان وأعلنـوا مبادئ كبريـاء شـيطاني، وجـاء مذهبهـم عقيـمًا لأنهـم يخاطبـون إنسـانًا موهومًـا يفترضون له السـيطرة التامـة عـلى نفسـه، وراح مونتنـي يفحـص عـما يسـتطيعه العقـل دون نـور الإيمـان، فحكـم عـلى العقـل بالشـك، وجهـل عظمـة الإنسـان، وبـدا كأنه يحلـه من كل

واجـب[1]، الأول عـرف عظمـة الإنسـان وجهـل عجـزه، والثـاني عـرف ضعـف الإنسـان وجهـل شـعوره بالواجـب.

وليـس يعطينـا الجمـع بينهـما مذهبًـا كامـلاً، مما قـد يلـوح، إن حكماء هـذا العالم يضعـون الأضـداد في موضـوع واحـد بعينـه هـو الطبيعـة الإنسـانية، فيراهـا البعـض عظيمـة، ويراهـا البعـض الآخـر حقـيرة، بينـما يعلمنـا الديـن أن الحقـارة راجعـة إلى الطبيعـة، وأن الفضيلـة راجعـة إلى النعمـة الإلهيـة، لقـد فـات أبكتاتـوس ومونتنـي جميعًـا أن حـال الإنسـان الراهـن يختلـف عـن حالـه وقـت الخلـق، ولم يعتـبرا عواقب سـقطة آدم وضرورة المخلِّـص لإصـلاح الحـال، وهكذا يحطم أحدهما الآخـر ليهيئا محلاً للإنجيـل الـذي يوفـق بـين الأضـداد بفـن إلهي لم يكـن ليصدر إلا عـن الله، فيعلـن إلينا أن عظمـة الإنسـان آتيـة مـن أصلـه الإلهـي، مـن أنـه صنـع اللـه، وأن شـقاءه آت مـن خطيئـة آدم التـي أفسـدت الطبيعـة، هاتـان الحالتـان المتعاقبتـان، حالة الخلـق وحالة الخطيئـة، تفـسران الوجهتـين المتلازمتـين اللتـين كشـف عنهـما التحليـل.

وليـس يمكـن أن يظـل الكافـر عديم المبالاة بمصـيره، «إن خلود النفـس من الأهمية بحيـث لا يظـل عـدم المبـالاة بالإضافـة إليه إلا مـن فقد كل شـعور، إن أفعالنـا وأفكارنا تتخـذ سـبلاً مختلفـة حسـبما كان هنـاك خـيرات أبدية ترجـى أو لم يكـن، فالذين يمكن تسـميتهم عقـلاء طائفتـان: طائفـة يعبـدون اللـه بـكل قلبهم لأنهـم يعرفونـه، وطائفة يطلبونـه مـن كل قلبهـم لأنهم لا يعرفونـه» (خاطرة 194). فإعـراض الكافر عن التفكير في شـقائه وحقارتـه لـن يغـير شـيئًا مـن حالـه، فـإن الإنسـان مائـت حتـمًا، فـإذا لفتنـا نظـره إلى المـوت فإنمـا نلفـت نظـره إلى نفسـه وإلى منفعتـه الكـبرى، هـذا مـا ينبغـي أن يفهمـه قبـل كل شيء، وهـذا مـا ينبغـي أن نعاونـه عـلى فهمـه لنوجهـه مـن باطـن نحـو الديـن، فيبـدو لـه الديـن حقًـا لأن الديـن يعرف شـقاءه، ويبـدو له مسـتحبًّا لأنه

---

(1) إن بسكال يتجنى على مونتني ويزعم أنه انتهى إلى حال هي شر من اليأس، حال عدم المبالاة بالنجاة، حال خلو من الخوف ومن الندم (خاطرة 63). والحقيقة أن مونتني يوجهنا إلى الإيمان مثل بسكال (أنظر ما قلناه: 17هـ).

يعده بالعلاج، فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية ماذا لديه من القول عنهما؟ هل يقول إنه لا يبالي؟ أليس منتهى الحماقة، ونحن نُعنى أكبر العناية بصغائر الأمور، ألا نثير المسألة الكبرى التي يتوقف عليها النعيم الأبدي أو الشقاء الأبدي؟ هل يقول إن العقل يثبت أن الدين غير مفهوم؟ فليكن ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقًّا؟ لنفرض الغموض متساويًا من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه، يبقى أن الاختيار بينهما واجب، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار ضمني للنفي، من حيث إننا حينئذ نحيا كما لو لم يكن الله موجودًا ولم تكن النفس خالدة، وهو اختيار الجهة الأشد خطرًا، من حيث إنه استهداف للعذاب الأبدي، أما إذا راهنًّا على حقيقة الدين فإننا نلتزم بحدوده وتكاليفه، ونفقد الحق في العيش على ما نشتهي، ولكنَّا نربح حظ الحصول على النعيم الأبدي، فنضحي بالخيرات المتناهية في سبيل الخير اللامتناهي، وحتى لو افترضنا أن الحظ ضئيل جدًا في جانب وجود الله، فإن الحظ في جانب صدق القول المعارض لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا، فالنتيجة واضحة: «حيثما يكن اللامتناهي ولا يكون هناك حظوظ لامتناهية للخسارة في مقابل حظ الربح، فليس من سبيل للتردد، يجب بذل كل شيء» (233).

وحتى لو قدرنا خيبة الأمل في الحياة الآجلة، فليس لنا أن نأسف على شيء -وهذا ما يعطي حجة الرهان قوتها الظافرة- فإن المسيحي أحسن حالاً من الكافر وأسعد في هذه الحياة العاجلة، إنه أمين صالح متواضع عارف للجميل محسن صديق وفي، فإذا رجعنا إلى منفعتنا الحقة فحسب، وجب علينا أن نتمنى أن يكون الدين حقًّا (233) فإذا كسبنا كسبنا كل شيء، وإذا خسرنا لم نخسر شيئًا.

ذلك هو المذهب، فيه شيء من منهج القديس أوغسطين، وبينه وبين منهج ديكارت شبه قوي، عند ديكارت نجد مونتني من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضي المنهج من الشك إلى اليقين، وعند بسكال نجد مونتني من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضي المنهج من القلق إلى الإيمان، ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحي هي الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النعمة

الإلهيـة هـي الوسـيلة الوحيـدة للإيمان، فمد بسـكال هـذا القـول إلى الحقائـق العقلية الطبيعيـة، مثـل وجـود الله وخلـود النفس، وأراد أن يكـون التدليـل، في العلم الطبيعي وفي مصير الإنسـان عـلى السـواء، بالتجربـة (الظاهـرة والباطنـة) لا بالاسـتدلال العقلي، فشـق طريقًـا سـيلجه كثـيرون مـن بعـده: أشـهرهم كانـط الـذي يقـدم العقـل العملي عـلى العقـل النظـري، وأصحـاب البراجماتـزم عـلى اختلافهـم الذيـن يمتحنـون القضايـا الميتافيزيقيـة بفائدتهـا العمليـة، والسـبب واحـد عندهـم جميعًا: هو الشـك في العقل، وإرادة تجـاوز الحـس مـع ذلـك، وقـد أعطانـا بسـكال نظـرة المسـيحية إلى الوجـود في هـذه العبـارة الجامعـة التـي تلخـص مذهبـه أحسـن تلخيـص حيـث قـال «جميـع الأجسـام، السـماء والنجـوم، الأرض وكمالهـا، لا تسـاوي أدنى الأرواح، إذ إنـه يعلـم كل هـذا ويعلـم ذاتـه، وليسـت تعلـم الأجسـام شـيئًا، الأجسـام جميعًـا والأرواح جميعًـا وجميـع محدثاتهـا لا تسـاوي أدنى حركـة من حـركات المحبة، فإن هذا يرجـع إلى مرتبة أعـلى بمـا لا نهايـة» (793) تلـك هـي «المراتـب الثـلاث» التـي أذاعتهـا عبارتـه هـذه: الجسـم والـروح ومحبـة الله.

ولأجـل إقنـاع النـاس بهـذه النظـرة كتـب «الخواطر». وبسـبب اقتناعه بهـا زهد في الدنيـا وتحمـل الآلام المبرحة.

الفصل الخامس

نقولا مالبرانش

(1715 - 1638)

(1) حياته ومصنفاته

قسيس من جمعية الأوراتوار لم يجد في فلسفة أرسطو شيئًا من المسيحية مما كان يقول كثيرون، ولم يتذوق اللاهوت المدرسي القائم على الأرسطوطالية، واتخذ من القديس أوغسطين أستاذه الأكبر، ثم وقع له كتاب «الإنسان» لديكارت وهو في السادسة والعشرين، فأُعجب إعجابًا شديدًا بمنهج الفيلسوف، وبمذهبه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها، وأفعم قلبه سرورًا لاهتدائه إلى فلسفة متفقة مع الدين مثل هذا الاتفاق، فشرع يعمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنيين بشيء وظل في ديره بباريس إلى وفاته يؤلف ويجادل.

كان أول كتبه «البحث عن الحقيقة» (1674 - 1675) وقد ظل أشهرها، وأعقبه بـ«الأحاديث المسيحية» وهو ملخص مذهبه، ثم نشر على التوالي «تأملات قصيرة في التواضع والتوبة» (1677) و«كتاب الطبيعة والنعمة» (1680) أنكرته السلطة الكنسية، و«كتاب الأخلاق» (1683) و«التأملات المسيحية» (1683)، و«أحاديث في ما بعد الطبيعة والدين» (1688) وقد يعد خير كتبه، و«كتاب محبة الله» (1697)، و«حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله»

(1707) دوَّنـه عـلى أثـر اتصاله بأسـقف مـن المرسـلين إلى الصين.. وجميع هـذه الكتب شروح مختلفـة لبضع أفكار رئيسـية في أسـلوب واضح رشـيق كثير الإطناب.

(2) الله

فلسـفته كلهـا تتلخـص في هـذه القضيـة: «مـا مـن شيء إذا تأملنـاه كـما ينبغـي إلا ردنـا إلى اللـه»، فـإذا تأملنـا المعرفـة لم نَقُـل مـع أرسـطو والمدرسـيين إن الأشـياء تطبـع صورهـا في النفـس، فـإن الأدنى لا يؤثـر في الأعـلى (وهذا مبـدأ متواتر عنـد الأفلاطونيين، بمـن فيهـم أفلوطـين وأوغسـطين)، «إن الموضـوع المبـاشر لذهننـا حـين يـرى الشـمس -مثـلاً- ليـس الشـمس، بـل شيء متحـد بنفسـنا اتحـادًا وثيقًا، وهـذا ما أسـميه فكرة [1] idee»، و«ليـس يمكـن أن تتحـد بالنفـس أشـياء بعيـدة عنا مباينـة لفكرنـا، إن إدراكات الحـواس انفعـالات، ولا تنطـوي عـلى معرفـة الأشـياء الخارجيـة، بل تقتصر عـلى تنبيهنا إلى مـا بيننـا وبين الأشـياء مـن علاقات لأجل صيانـة حياتنا»، فمالبرانـش يصطنع موقف ديـكارت بـكل دقـة، ويُسـهب في بيانـه، وبخاصـة في كتـاب «البحـث عـن الحقيقـة»، فيتحـدث عـن أخطـاء الحـواس، وتعارضهـا فيـما بينهـا، وتعارضها مـع المعرفـة العقلية، ويتحـدث عـن المخيلـة فيقـول إنهـا ليسـت أكـثر تعريفًـا لنـا بالأشـياء، وإنهـا تربط بين الصـور برباطـات غـير عقليـة، فتسـبب أخطاء كثـيرة، وتقـر في الذهن معتقـدات باطلة يفيـض في شرحهـا، وعـلى هـذا يكـون وجـود العالم وعدمه سـواء مـا دامت الأشـياء غير مدركـة في أنفسـها، ومـا دامـت الانفعـالات التـي تحملنـا عـلى الاعتقـاد بهـا تغـيرات ذاتيـة ليـس غـير، قـد نحسـها في غيبـة الأشـياء أو عدمها، ولا يمكـن أن يقـال إن الأفكار غريزيـة في النفـس، فإنهـا غـير متناهيـة العـدد والنفـس متناهية، فـلا يبقـى إلا أن الله هـو الـذي يحدثهـا في النفـس مـن حيـث إن الأعـلى هو الـذي يؤثـر في الأدنى، وإننـا إنّما نعتقـد بوجـود العـالم لأن الوحـي ينبئنـا بـأن الله خلـق سـماءً وأرضًا وغير ذلـك، وفيما خـلا الوحـي فـلا سـبيل إلى الجـزم بوجـود العالم.

وبعبـارة أدق «نحـن نـرى أفكارنـا في اللـه»، أفـكار الماديـات والحقائـق الكليـة

(1) «البحث عن الحقيقة» الكتاب الثالث، القسم الثاني، الفصل الأول.

الضرورية، فإن الله «محل الأفكار جميعًا» و«هو وحده معلوم بذاته وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو»، ذلك بأن الله ليس مرئيًا بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكارت: إن هذا شأن سائر الأشياء، أما الله الموجود اللامتناهي فليس يُرى في شيء متناهٍ بل في ذاته دون واسطة، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا، ونحن حاصلون دائمًا على فكرة اللامتناهي، ومتي كنا نفكر في الله وجب أن يكون الله موجودًا، فالدليل الوجودي كما يعرضه ديكارت دليل صحيح، ولكن له عيبًا هو أنه يذهب من فكرة الله إلى وجود الله كأن وجود الله بالإضافة إلى الفكر مرحلة منفصلة عن فكرة الله، إن الفكرة بمعناها الدقيق تمثل موجودًا غير واجب الوجود، فهي تتضمن التمييز بين الماهية والوجود، أما الوجود اللامتناهي فليس هناك فكرة تمثله وتسمح بالتساؤل عما إذا كان موجودًا أو غير موجود، إن تصوره عبارة عن رؤيته، وعلى ذلك فلا حاجة إلى ضمان صدق الأفكار الجلية من حيث إننا نراها في الله ذاته، فمبدأ اليقين اتحاد العقل بالله، أو حضور الله للعقل، وبهذا الصدد يستشهد مالبرانش بأوغسطين، ويقول صراحة إنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي تمنحنا الوجود، وعلى النور الذي ينير عقلنا، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا، ولكن مالبرانش يتجنى على أوغسطين، ولما أُنكرت عليه هذه النظرية، فسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية في نفسها، بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها[1] وهذا تفسير لا طائل تحته، ونحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئًا ماديًا ندركه إدراكًا مباشرًا بل نحكم بوجود علة أولى، ولا نتمثل اللانهاية، بل نحكم بأن العلة الأولى لامتناهية، ومثل هذا الحكم ميسور لنا.

الله موجود إذن.. فما الله؟

يجب أن نضيف إلى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللانهاية، أيْ التي لا تتضمن حدودًا جوهرية، هذه الكمالات إذا اعتبرناها في أنفسها،

(1) «البحث عن الحقيقة» الكتاب الثالث، القسم الثاني، ف 6 و7، والكتاب الرابع، ف11، والكتاب السادس، ف3. و«أحاديث في ما بعد الطبيعة» الحديث الثاني، والحديث الأخير.

وجدناها معقولة أيْ متصورة بما يكفي من الجلاء للحكم بأنها تخص الذات الإلهية، وإذا اعتبرناها مطلقة إلى اللانهاية، وجدناها تفوق التعقل، والحقيقة كمال من هذه الكمالات، فإن الله الحق بالذات، وما الحقائق السرمدية والقوانين الضرورية إلا ذات الله كما قال أوغسطين، وإذا لم يكن الحق حقًا ولم يكن القانون ضروريًا إلا بالقضاء الإلهي، كما يقول ديكارت، فمن يضمن لنا دوام الحقائق والقوانين؟ والفاعلية كمال آخر من الكمالات الإلهية، فإن الله وحده هو الفعّال: ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللاً، ولكنها هي وأفعالها «فرص» أو «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق، وإذا سلمنا مع أرسطو والمدرسيين بأن في الأجسام والنفوس صورًا وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها، فقد سلمنا بألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلي القدرة، واعتنقنا رأي الوثنيين ونحن لا ندري، إن هذه الصور والقوى والكيفيات من مخترعات المخيلة المتمردة على العقل، والعقل يقضي بأن العلة الحقة هي التي يدرك بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، وهو لا يدرك مثل هذه العلاقة إلا بين العلة الأولى ومعلولاتها، أما التجربة فلا تظهرنا على عِلّيّة الجسم الذي يقال إنه يحرك جسمًا آخر، بل فقط على أن الجسم الآخر يتحرك، ولا تظهرنا على عِلّيّة النفس عند حركة الجسم بالرغم من شعورنا بالجهد الباطن، إذ ما العلاقة بين إرادتي وحركة ذراعي، بين ذلك الفعل الروحي وحركة الأرواح الحيوانية التي تمر في أعصاب معينة من بين مليون من الأعصاب لا علم لي بها لأجل أن تحدث الحركة التي أرجوها بما لا عداد له من الحركات التي لا أرجوها، والعلة الحقة يجب أن تعلم ما تفعل وكيف تفعل، فالتعاقب المطرد بين إرادتي تحريك ذراعي وحركة ذراعي، وعلى العموم بين جميع الظواهر، قائم على أساس لا يتزعزع هو القضاء الإلهي، فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما، فوهمنا ناشئ من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد، وأننا لا ندرك بالحس أيّ شيء آخر يمكن أن يكون العلة[1].

---

(1) «البحث عن الحقيقة» الكتاب السادس القسم الثاني ف2 و3، والكتاب الرابع ف10، والكتاب الثالث القسم الثاني ف3. «أحاديث في ما بعد الطبيعة» الحديث السابع.

(3) العالم والإنسان

القوانين الكلية الثابتة تمثل أبسط الوسائل التي رآها الله ممكنة لتدبير العالم، إذ ليست حرية الله مطلقة مستقلة عن كل سبب كما يزعم ديكارت: إن حكمته تجعله يختار أكمل الممكنات، إن الله يعلم جميع الأنحاء التي يمكن أن يصنع عليها ما يصنع، فيختار النحو الذي يقتضي أقل عدد من الإرادات الجزئية فمثلاً يستطيع الله أن يضيف جمالاً إلى جمال ما يصنع، ولكنه لا يضيف لأن الإضافة تضطره إلى مخالفة بساطة الوسائل؛ ويستطيع بإرادة جزئية أن يمنع سقوط المطر في البحر سُدى، وأن يرفع من العالم كل نقص ونقيصة، ولكن الأليق به أن يكفي نفسه مئونة الإرادات الجزئية، فلا ينبغي الفصل بين الصفات الإلهية حين ننظر في أسباب الخلق ومقتضياته، وبذا نرى أن العالم، إن لم يكن الأكمل في نفسه، فإنه الأكمل بالوسائل البسيطة الكاملة التي يستخدمها الله فيه، بَيْدَ أنّ فعل الله لامتناهٍ والعالم متناهٍ، فكيف يكون العالم صنع الله؟ إن دخول المسيح في نظام الخليقة هو الذي يجعل من العالم صنعا لائقًا بالله، فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد «الكلمة»، وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضروريًّا بالإطلاق وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين[1]. والعوالم امتداد فحسب، نرى في الله الامتداد المعقول، فيصير محسوسًا وجزئيًّا باللون، فما الألوان إلا إدراكات حسية تحصل في النفس حين يؤثر فيها الامتداد، أو «ما يسمى رؤية الأجسام إن هو إلا حضور فكرة الامتداد في النفس تمسها وتغيرها بألوان مختلفة»، وفكرة الامتداد الكلي أو اللامتناهي فكرة ضرورية ثابتة لا يمكن محوها من الذهن، كما لا يمكن أن نمحو منه فكرة الوجود؛ لذا كان العلم الطبيعي علمًا هندسيًّا قائمًا على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة، فجميع الأجسام آلات، الجماد والنبات والحيوان وجسم الإنسان، لا نفس لها ولا شعور، فالكلب الذي يعوي عند ضربه لا يشعر بالألم، ولكن مثله مثل الآلات التي يصنعها الإنسان ويرتب فيها حركاتٍ وأصواتًا

(1) «الأحاديث المسيحية» الحديث الثالث ف4 و5، و«أحاديث في ما بعد الطبيعة» الحديث التاسع ف5 - 8، والحديث الرابع عشر ف 6 - 12.

على حركاتٍ أخرى، غير أن الآلية -إذا كانت نظام نمو الأحياء وفعلها- كما بين ديكارت، فليست نظام تكونها، ولكن الأحياء صادرة عن أصول بذرية، كما قال أوغسطين، إذ إن تكوُّن الأحياء يدل على غائية، وتدل الغائية على حكمة الله[1].

أما النفس الإنسانية، فنحن نعلم وجودها بعلم أوضح من علمنا بوجود جسمنا والأجسام المحيطة بنا، ولكننا لا ندركها في ذاتها، ولا نكون عنها فكرة أو معنى، «إن ما لدي من شعور باطن ينبئني بأني موجود، وأني أفكر وأريد وأحس وآلم... ولكنه لا ينبئني بما أنا وبطبيعة فكري وإرادتي وعواطفي، ولا بما بين هذه الأشياء من علاقات».

وهذا يعني أن الله حرمنا رؤية نفسنا فيه، وأن علم الأجسام أبين من علم النفس، خلافًا لما يقول ديكارت، أو أن علم النفس علم ناقص لأنه يستعصي على المنهج الرياضي، ولا يُتناول إلا بالمنهج التجريبي[2]، وفي هذا كان مالبرانش أكثر توفيقًا من ديكارت، فإن الحق أننا لا ندرك ذات النفس، وأننا لا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال، ولكن مالبرانش يتعثر في مسألة اتصال النفس والجسم؛ فإنه يقرر أنهما متباينات وأن أفعالهما متباينة كذلك، فلا يؤثر الجسم في النفس، ولا تؤثر النفس في الجسم، وأن «كل اتحادهما يقوم في تقابل طبيعي بين أفكار النفس وحركات الجسم»، ويتعثر مالبرانش كذلك في مسألة الإرادة، فهو يُعرّفها بأنها محبة الخير على العموم، ويلاحظ أننا لا نحب شيئًا إلا أن يكون خيرًا حقًّا، أو يبدو كذلك، ويقول إن هذه المحبة يطبعها الله فينا، وإنها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص، فالإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم، وإذا ما جاء إلى النظر في حرية الإرادة، أثبت الحرية بشهادة الوجدان، وبما قال من أن موضوع الإرادة الخير على العموم، إذ متى كان الحال هكذا كان في استطاعة الإنسان أن يمتنع من محبة أيّ خير جزئي لقصور

(1) «البحث عن الحقيقة».

(2) «أحاديث في ما بعد الطبيعة» الحديث الثالث، وكتاب الأخلاق، القسم الأول ف5 - 16 - 17.

الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وإرضاء إرادته كل الرضا، ثم يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية، من حيث إن الفاعلية لله وحده، والله هو الذي يحقق إرادات الإنسان، بل «إن الله هو الذي يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه»، فلا يبقى للنفس فعل، ومهما نَقُل إن الاختيار فعل صوري، فالمذهب ينفي كل فعل عن المخلوق، وإذا سألنا: كيف نعزو الخطيئة إلى الله؟ أجاب مالبرانش بأن «الخاطئ لا يصنع شيئًا من حيث إن الشر عدم، وإنما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئي، ولا يتبع الله» أوليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل؟[1] مثلما نفكر في الأشياء نفسها كلما قبل الدماغ التأثيرات نفسها، ثم هو لا يخبرنا كيف يحدث هذا التقابل الطبيعي، هل يحدث تبعًا للوسائل البسيطة أو القوانين الكلية؟ إذن نقع في الآلية والجبرية، أو هل يحدث تبعًا لإرادات جزئية من لدن الله؟ إذن نخرج على بساطة الوسائل ونخالف مقتضى الحكمة الإلهية.

على أن مالبرانش يعتبر الاختيار فعلاً كافيًا نفسه بنفسه ومحققًا للخليقة والتبعة، ويضع مذهبًا في الأخلاق، وترجع مبادئ هذا المذهب إلى ما يأتي: إن قانون الإرادة العقل، وبالعقل نتصل بالله، وفي الله نوعان من النِّسَب بين الأشياء: نِسَب مقدار ونِسَب كمال، الأولى تتعلق بالعلم النظري، والثانية تتعلق بالنظام؛ «فكما أنّنا نلاحظ فورًا نسبة عدم التساوي بين مقدارين، نلاحظ أيضًا أن الحيوان أعظم قيمة من الحجر، وأقل قيمة من الإنسان» لتفاوت نسبة الكمال، و«نسب الكمال هي النظام الدائم الذي يرجع الله إليه حين يفعل، وهذا النظام يجب أن يكون قانون العقول في تقديرها للأشياء ومحبتها لها»، ومِنْ ثَمَّة يكون قانون الإرادات ودستور الأخلاق، فتتجه المحبة إلى الله أولاً وفوق كل شيء لأنه الكمال المطلق، ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته لله أيْ درجته من الكمال، فالفضيلة الوحيدة محبة النظام محبة متصلة، وكل ما نصنعه لغاية أخرى فليس فضيلة ولو كان مطابقًا للنظام، مثل الإحسان الصادر عن طلب المجد الدنيوي أو عن مجرد الشفقة،

(1) «البحث عن الحقيقة» الكتاب الثاني، القسم الأول، ف5.

فالعقل صوت الله فينا، من لا يصغي إليه يقع في الخطأ والخطيئة، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلي الموجود فينا كجزء لا شخصي إلهي يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان، هذا الاختلاف هو السبب في اختلاف الأخلاق، أما إذا عاد الناس إلى العقل الخالص، فإنهم يهتدون إلى نفس القواعد الأخلاقية، وفي كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت.

لكن المذهب في جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، فصل ديكارت بين الفكر والوجود، فاستحال عليه تفسير المعرفة وتفسير وجود الأشياء بغير الالتجاء إلى الله، وفصل بين النفس والجسم، فاستحال عليه تفسير التفاعل بينهما، وجرَّد الماديات من كل قوة وردَّها امتدادًا فحسب تجري الحركة فيه من جزء إلى جزء، فمحا العليّة من الطبيعة، فلمّا شرع مالبرانش يفكر على هذا الأساس، أرجع المعرفة إلى رؤية في الله فجعل من الله المعقول الأوحد، وأثار مسألة العِليّة صراحة فقصر العلية على الله وجعل من الله الفاعل الأوحد، وكاد أن يجعل من الله الموجود الأوحد بعد أن قال إن الامتداد المحسوس جزء من الامتداد المعقول الذي هو فكرة في الله أو امتداد إلهي، وقد جرى قلمه بكثير من العبارات التي تشعر بوحدة الوجود، منها قوله: «الامتداد عين، وجميع الأعيان موجودة في اللامتناهي، فالله إذن ممتد كالأجسام من حيث إن الله حاصل على جميع الأعيان المطلقة أيْ جميع الكمالات؛ ولكن ليس الله ممتدًّا على نحو امتداد الأجسام لأنه بريء عن حدود مخلوقاته ونقائصها»[1]. فبالرغم من حملته على «الشقي سبينوزا» نراه يصل إلى النتيجة نفسها، وقد اعتقد مثله أن الامتداد لامتناهٍ كما يبدو للمخيلة، فظنه أحد الكمالات المطلقة التي تجب إضافتها إلى الله فلم يتردد في هذه الإضافة، ولطفها باستدراك أملاه عليه إيمانه المسيحي القاضي بالتفرقة بين الخالق والمخلوق، دون أن يوجد في المذهب ما يسوغ هذا الاستدراك.

(1) «أحاديث في ما بعد الطبيعة» الحديث الثامن 7.

الفصل السادس

باروخ سبينوزا

(1677 - 1632)

(1) حياته ومصنفاته

وُلد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده على أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا من أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخَله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيبًا تيوصوفيًّا من القائلين بوحدة الوجود لقّنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية، ثم قرأ جيوردانو برونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسيين، فازداد ابتعادًا عن اليهودية، ورأى زعماؤها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبًا فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، فلم ينثنِ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة (1656) وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضًا يَعدّونه رجلاً خطرًا، فأقام عند صديق في إحدى الضواحي، ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات، فكان أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها، وفي تلك الفترة شرع يكتب، ثم أخذ يتنقل في هولندا، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه، ومن

المعجبين به القائد الفرنسي كوندي Conde عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشًا فرفض، وأمير ألماني عرض عليه في السنة نفسها منصبًا بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوافر له الحرية في التعليم، وكان مصدورًا بالوراثة، فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة، فلُقِّب بالقديس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي.

اتخذ اللاتينية لسانًا يحرر به، وكان أول ما كتب (1660) رسالة «في مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية» كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، وهذا أمر جدير بالذكر، ثم عرض فلسفته في «الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته» (1660) كتبها لأصدقائه المسيحيين ولم تُنشر، وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولانديتان نُشرتا سنة 1852، ثم وضع رسالة «في إصلاح العقل» هي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز «المنطق الجديد» لفرنسيس بيكون، و«قواعد تدبير العقل» و«المقال في المنهج» لديكارت، و«البحث عن الحقيقة» لمالبرانش، وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي، غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة، فنُشرت كما هي بعد وفاته، وكان الجدل شديدًا حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدوَّن في ذلك «الرسالة اللاهوتية السياسية» نُشرت سنة 1670 غفلاً من اسم المؤلف، فعُدّت خلاصة الكفر، وكان أثناء تلك السنين يعمل في كتابه الأكبر «الأخلاق» ويوالي تنقيحه وتفصيله، ويُطلع أخصّاءه على ما يُنجَز منه، فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات، وكان قد حظر عليهم إطلاع أيّ إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خُلقه، ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما، وهَمَّ غير مرة بنشره، فكان يحجم خشية الفتنة، فلم يُنشر الكتاب إلا بعد وفاته، وفي أواخر حياته (1675 - 1677) دوَّن «الرسالة السياسية» ولم يُتمّها، فنُشرت كما هي بعد وفاته كذلك.

يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهي: إصلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاهوتية السياسية، وأصحها كتاب الأخلاق، فإنه جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة

الوجـود الـذي ينـزل مـن الواحد إلى الكثـير، والكتاب مقسـم إلى خمس مقـالات: الأولى في اللـه، والثانيـة في النفـس طبيعتهـا وأصلهـا، والثالثـة في الانفعـالات أصلهـا وطبيعتها، والرابعـة في عبوديـة الإنسـان أو في قـوة الانفعـالات، والخامسـة في قـوة العقـل أو في حريـة الإنسـان، فالأخـلاق موضـوع المقالتين الأخيرتين، ولكن سـبينوزا أطلق هذا الاسـم عـلى الكتـاب كلـه لأن غايـة النظـر عنـده العمـل، ولأن اتجاهـه الأسـاسي أخلاقـي كـما هـو الحـال عند الرواقيين والطريقة القياسـية فيـه مفتعلة، يتناول الفيلسـوف الظواهر المعلومـة بالملاحظـة الظاهـرة أو الباطنة، وهـي كثيرة، فيحولها إلى نتائج أقيسـة تحويلاً صناعيًـا، ويضـع لذلـك تعريفـات هي أحـرى بأن تكـون مطالب تقتضي البرهـان من أن تكـون مقدمـات مسـلمة للبرهـان، ومـن المبـادئ والتعريفات مـا يعارض بعضـه بعضًا، مثـال ذلـك: لـكي يبرهن على أن الجوهريـن المتغايرين لا يحدث أحدهما الآخر، يسـتند إلى مبـدأ يقـول إن شـيئين ليـس بينهـما شيء مشـترك لا يكونـان علـة ومعلـولاً (المقالـة الأولى، المطلـب السـادس) ولـكي يبرهـن على أن العقـل الإلهي لا صلة لـه إطلاقًا بالعقل الإنسـاني، يسـتند إلى مبـدأ يقـول إنـه ليـس بـين العلـة والمعلـول شيء مشـترك (المقالـة الأولى، نتيجـة المطلـب 17)، بـل أحيانًا يجـيء البرهان على نقيض المطلـوب، مثال ذلك: المطلـب الخامـس مـن المقالـة الأولى معنـاه «لا يمكـن أن يوجـد جوهـران متشـابهان» وبرهانـه يذهـب إلى أنـه «لا يمكـن أن يوجـد جوهـران متغايـران»، وأحيانـًا يبرهن على المبـادئ كأنهـا مطالب، فيقطع تسلسـل المطالب الرئيسـية، وقلّما يجـيء البرهان برهانًا بمعنـى الكلمـة، أيْ موضحًـا للمطلـب، ومنهجـه المألـوف أن يحيـل القضيـة الموجبـة سـالبة ثـم يبرهـن عـلى هـذه بالخلـف، كأنـه يقصـد قبـل كل شيء إلى منـع الـرد عليه، هـذه ملاحظـات شـكلية، أمـا الملاحظـات الموضوعيـة فسـنذكر بعضهـا فيما يلي:

(2) المنهج[1]

«قبـل كل شيء يجـب التفكـير في وسـيلة شـفاء العقـل وتطهـيره لـكي يجيـد معرفة

(1) انظر كتاب إصلاح العقل، والمقالة الثانية من كتاب الأخلاق.

الأشـياء»، هـذه الوسـيلة هـي التمييز بـين ضروب المعرفـة وتقدير قيمـة كل منها لأجل الاهتـداء إلى المعرفـة الحقـة، هنـاك معرفـة سـماعية تصـل إلينـا بالفعل، مثـل معرفتي تاريـخ ميـلادي ووالـدي ومـا أشـبه ذلـك، وهـي معرفـة غـير علمية، فـإذا صرفنـا النظر عنهـا انحـصرت المعرفـة في ثلاثـة ضروب: الـضرب الأول معرفـة بالتجربـة المجملـة أو الاسـتقراء العامـي، وهـي إدراك الجزئيـات بالحـواس عـلى مـا يتفـق بحيـث تنشـأ في الذهـن أفـكار عامـة مـن تقـارب الحـالات المتشـابهة مثـل معرفتـي أني سـأموت لكوني رأيـت أناسًـا مثـلي ماتـوا، وأن الزيـت وقـود للنـار، وأن المـاء يطفئهـا. هـذه المعرفـة متفرقـة مهلهلـة، وأصـل اعتقادنا بهذه الأفـكار وأمثالها أننا لم نصـادف ظواهر معارضة لهـا، دون أن يكـون لدينـا مـا يثبـت لنـا عدم وجـود مثل هـذه الظواهر، الـضرب الثاني معرفـة عقليـة اسـتدلالية تسـتنتج شـيئًا مـن شيء، كاسـتنتاج العلـة مـن المعلـول دون إدراك النحـو الـذي تُحـدث عليـه العلة المعلـول، أو هي معرفة تطبق قاعـدة كلية على حالـة جزئيـة، كتطبيـق معرفتـي أن الـشيء يبـدو عـن بُعـد أصغـر منـه عن قـرب، على رؤيتـي للشـمس، فأعلـم أن الشـمس أعظم مـما تبدو لي، هـذه المعرفة يقينيـة، ولكنها هـي أيضًـا متفرقـة لا رابطـة بـين أجزائهـا، الـضرب الثالث معرفـة عقلية حدسـية تدرك الـشيء بماهيتـه أو بعلتـه القريبـة، مثـل معرفتـي أن النفـس متحـدة بالجسـم لمعرفتي ماهيـة النفـس أو مثـل معرفتي خصائص شـكل هنـدسي لمعرفتي تعريفـه، وأن الخطين الموازيـين لثالـث متوازيـان، هـذه المعرفـة الأخـيرة هـي الكاملـة لأن موضوعاتهـا معانٍ واضحـة متميـزة يكوّنهـا العقل بذاتـه، ويؤلف ابتداءً منها سلسـلة مرتبة مـن الحقائق، فيخلـق الرياضيـات والعلـم الطبيعـي حيث تبدو الحقيقـة الجزئية نتيجـة لقانون كلي، ويبـين العقـل عـن فاعليتـه وخصبه، واسـتقلاله عـن الحـواس والمخيلة.

يجـب إذن الاستمسـاك بالمعـاني البسـيطة في بدايـة كل علـم، فـإن البسـاطة هـي العلامـة التـي يُعـرَف بهـا المعنى الصـادق، لاسـتحالة أن يكـون المعنى البسـيط معلومًا مـن جهـة مجهـولاً مـن أخـرى، فالمعنى الصـادق يقيني بذاتـه، لا يتعلق صدقـه بعلامة خارجيـة؛ إذ إن الذهـن الحاصـل عليـه يعلـم بالـضرورة أنـه صـادق، ولا يسـتطيع أن يشـك فيـه، ولا يطلـب لـه ضمانًـا، فالشـك الديـكارتي لا يتحقـق إلا بالاعتقـاد بإمـكان وجـود إلـه خـادع، والمعنـى الصـادق مطابـق لموضوعـه، وليس يقـال إن المعنـى صادق

لكونـه مطابقًـا لموضوعـه، فـإن الحقيقـة تقـوم في «صفـة ذاتيـة» للمعنى نفسـه، لا في المطابقـة مـع موضـوع خارجـي؛ ومِـنْ ثَمَّـة فالمعنـى الصـادق حقيقـي موضوعـي، فـإن المطابقـة تامـة بـين العقـل الحاصـل عـلى معانٍ واضحـة متميزة وبـين الوجـود: فالمعاني المنفصلـة يقابلهـا أشـياء منفصلـة، والمعـاني المتصلـة يقابلهـا أشـياء متصلـة (فسـبينوزا يتابـع ديـكارت في اعتبـاره الفكـر محصـورًا في نفسـه، ولكنه يرى أن الفكـر صادق، وأنه موضوعـي، كلـما تحقـق فيـه المعنـى تحققًـا كُليًّـا فأثبـت نفسـه بنفسـه)، أمـا التخيـل فيعلـم أنـه كذلـك مـن عـدم تعـيّن موضوعـه، إذ نسـتطيع أن نتخيلـه موجـودًا أو غـير موجـود، أو أن نضيـف إليـه كذا أو كـذا من الصفات المتضادة، وكذلـك الحال في الخطأ، فإنـه يضيـف إلى الموضـوع محمـولاً لا يلـزم مـن طبيعته بسـبب أن العقـل يتصور تلك الطبيعـة تصـوّرًا غامضًـا، وكل الفـرق بين الخطـأ والتخيل أن الخطأ مصحـوب بتصديق، وإنمـا يجـيء هـذا التصديـق مـن عـدم توافر المعرفـة الحقة، مثـال ذلك: حـين ننظر إلى الشـمس فتتخيـل أنهـا تبعـد عـن الأرض حوالي مائتي قـدم، فهنا لا يقـوم الخطأ في هذا التخيـل معتـبرًا في ذاتـه، بـل في جهلنـا عنـد هـذا التخيـل المسـافة الحقيقيـة بيننا وبين الشـمس والسـبب في هـذا التخيـل، وعـلى ذلـك ليـس الخطـأ تصـور مـا لا وجـود لـه، ولكنـه عـدم تصـور الموجـود كلـه، والواقع أننـا حين نعلم فيـما بعد أن الشـمس بعيدة عنـا بمقـدار قطـر الأرض سـتمائة مرة أو تزيد، لا نملك أنفسـنا من أن نتخيـل أنها قريبة منـا، فليـس في المعـاني شيء ثبـوتي مـن أجله يقـال إنها كاذبـة، وإنما المعـاني الكاذبة هي معـانٍ غـير مطابقـة أو ناقصـة تؤخـذ عـلى أنها مطابقـة أو كاملـة، ويتضح مـن هذا أن الخطـأ يقـع في معرفـة الضربـين الأول والثـاني، وأن معرفـة الـضرب الثالـث بريئـة منه.

إذا كانـت المطابقـة تامـة بـين معـاني العقـل والموجـودات، وكان المقصـود العلـم بالطبيعـة، تعـين عـلى العقـل أن يضع أولاً المعنى الـذي يمثل منبع الطبيعـة وأصلها، ثم يسـتنبط منـه معانيـه جميعًـا، بحيـث يكون هذا المعنـى هو أيضًا منبع المعـاني وأصلها، فنحصـل بذلـك عـلى العلـم الحـق الـذي شرطـه أن يتـأدى مـن العلـة إلى معلولاتهـا، لكـن لا المعلومـات الجزئيـة في تعاقبهـا، فإنـه لا يسـتنبط مـن المعـاني الدائمـة إلا معاني دائمـة، والتعاقـب لامتنـاهٍ من جهة عدد الأشـياء والأحداث وظروفها، والغرض اسـتنباط

الماهيـات والقوانـين، وترتيبهـا بعضهـا مـن بعـض، فـإن بموجبها تقـع جميـع الجزئيات وتترتـب فيـما بينهـا، والعقـل لا يـدرك الأشـياء في الزمـان كـما تدركهـا المخيلـة، بـل في «صـورة الأبديـة»، فلأجـل استكشـاف المعنـى الأول الـذي تلـزم منـه جميـع المعـاني، أو المبـدأ الأول الـذي تصـدر عنـه جميع الأشـياء، يجـب أن نلاحظ أن مـن خصائص العقل أنـه يكـون المعـاني المحصلة قبل المعـاني المعدولة، ومعنـى المتناهي معـدول في حقيقته إذ إننـا نقـول عـن شيء إنـه متنـاهٍ في جنسـه متـي أمكن حده بـشيء آخر مـن طبيعته، فمثـلاً نقـول عـن جسـم إنـه متنـاهٍ لأننـا نسـتطيع دائمًـا أن نتصور جسـمًا أعظـم منه، وعـلى العمـوم «كل تعيـين فهـو حـد أو عـدول وسـلب»، وعـلى ذلـك فالمعنـى المحصل بمعنـى الكلمـة هـو معنـى اللامتناهـي أو الجوهـر المطلق أو اللـه، وبه يجـب الابتداء.

(3) الله أو الطبيعة[1]

تعريـف الجوهـر أنـه «مـا هـو في ذاتـه ومتصـور بذاتـه، أيْ مـا معنـاه غـير مفتقر لمعنـى شيء آخـر يكـون منـه»، وهكـذا يريـد سـبينوزا لـكي يخلـص مـن التعريـف إلى النتائـج التـي يقصدهـا، وأولاهـا أن الجوهـر علـة ذاتـه، أيْ إن ماهيتـه تنطـوي عـلى وجودهـا، وإلا كان الجوهـر موجـودًا بغـيره، فـكان متصورًا بهذا الغـير لا بذاته ولم يكن جوهـرًا، (وهـذا هـو الدليـل الوجـودي، وإلى جانبـه اصطنـع سـبينوزا حجـة ديـكارت القائلـة إنـه كلـما كانـت طبيعـة الـشيء حاصلـة عـلى حقيقـة أعظـم، كان الـشيء أقدر عـلى الوجـود، وللموجـود اللامتناهـي -أو اللـه- قدرة لامتناهيـة على الوجـود، ومِنْ ثَمَّةَ فهـو موجود بالـضرورة).

النتيجـة الثانيـة أن الجوهـر لامتنـاهٍ؛ إذ لـو كان متناهيًا لكان متصـلاً بجواهر أخرى تحـده وكان تابعًـا لهـا متصـورًا بهـا لا بذاتـه، النتيجـة الثالثـة أن الجوهـر واحـد، إذ لـو كان هنـاك جوهـران أو أكـثر لـكان كل جوهـر يحـد الآخـر ولبطـل أن يكـون الجوهـر جوهـرًا أيْ متصـورًا بذاتـه، وعـلى ذلـك فالجوهـر موجود بالـضرورة أو واجـب الوجود سرمـدي، لا يكـون ولا يفسـد، فـإذا وُجـد شيء عـداه، لم يكـن أن يكـون هـذا الـشيء إلا

---

(1) المقالة الأولى من كتاب الأخلاق.

«صفـة» للجوهـر الأوحـد أو «حـالاً» جزئيًّـا يتجـلى فيـه الجوهـر، وبعبـارة أخـرى: إن الجوهـر هـو «الطبيعـة الطابعـة» أيْ الخالقـة من حيـث هو مصدر الصفـات والأحوال أنفسـها، ولمّـا كان هـو الأوحـد، كان مطلـق الحريـة بمعنـى أنـه هـو الـذي يعـين ذاتـه، أمـا حريتـه فمرادفـة للـضرورة، والـضرورة غير القـسر، فإن الفعـل الـضروري فعل ذاتي منبعـث مـن باطـن، فالجوهـر ضروري والحقائـق الأزليـة ضروريـة لم يفرضهـا بإرادتـه (كـما يذهـب إليـه ديـكارت)، ولمّـا كان اللامتناهـي لم يكن شـخصًا مثـل إلـه الديانات، وإلا لـكان معينًـا، وقـد سـبق القـول إن كل تعيين فهو سـلب، فليس له عقـل ولا إرادة؛ إذ إنهـما يفترضـان الشـخصية، وإذن فالجوهـر لا يفعـل لغايـة، ولكنـه يفعـل كعلـة ضروريـة فجميـع معلوماتـه ضروريـة كذلـك، وليـس في الطبيعة شيء حـادث أو ممكن إلا بالإضافـة إلى نقـص في معرفتنـا، أيْ إلى جهلنـا ترتيـب العلـل، ولا يمكـن أن يقـال إن اللـه كان يسـتطيع أن يريـد غـير مـا أراد، إذ ليـس يوجـد في السرمدية متـى وقبل وبعد حتـى يقـال إن اللـه كان موجـودًا قبـل أن يريـد ومسـتطيعًا أن يريـد غير مـا أراد.

ونحـن نعلـم ماهيـة الجوهر بصفاتـه، والصفة هي «مـا يدركه العقل مـن الجوهر عـلى أنـه مكـون لماهيتـه» (كـما قـال ديـكارت)، والجوهـر اللامتناهي حاصـل على مالا يتناهـى مـن الصفـات، كل صفـة منهـا تدل عـلى ماهية سرمديـة لامتناهية في جنسـها، غـير أننـا لا نعلـم مـن الصفـات سـوى اثنتـين، هما الفكـر والامتـداد، تجتمعـان فيه مع تمايزهـما وعـدم إمـكان رد إحداهـما إلى الأخـرى، فـلا تبـدو لنـا ماهيـة الجوهـر إلا في هاتـين الصفتـين أو الصورتـين (اللتـين ينقسـم إليهـما الوجود عنـد ديكارت).

وتبـدو كل صفـة في أحـوال أو ظواهـر، وتعريـف الحـال أنـه «مـا يتقـوم بـشيء آخـر ويتصـور بهـذا الـشيء»، فالأجسـام أحـوال للامتـداد نتصورهـا بـه ولا نتصـوره بها كـما تتوهـم المخيلـة، أيْ ليـس الامتـداد معنـى كليًّـا مكتسـبًا بالتجريـد مـن الأجسـام ولكـن الأجسـام أجـزاء مـن الامتـداد الحقيقـي المعقـول، أو هـي حـدود فيـه، كـما أنّ كل متنـاهٍ فهـو عـدول اللامتناهـي، فليـس التمايـز بـين الأجسـام تمايـزًا حقيقيًّـا، إذ إنها جميعًـا امتـداد، ولكنـه تمايز حالي عرضي ناشـئ مـن أن الحركة تفصـل في الامتداد أجزاء تكـوّن منهـا أجسـامًا، والحركـة حـال للامتداد، وهـي ثابتة الكميـة في الطبيعـة، أيْ إنها

حال سرمدي كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حرَّكته وجعلته ما هو، وعلة هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تنكر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات الي اختلاف الحركة والسكون.

وكذلك القول في المعاني أو الأفكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل اللامتناهي أو «فكرة الله» التي هي معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية، أيْ القوة الروحية الباقية هي هي أبدًا في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكوِّن معانيَ مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءًا من موجود مفكر وأن عقلنا مكوَّن من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

(4) الإنسان[1]

الإنسان مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكر الجسم أيْ فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تُلتمس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية، أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هي دائمًا ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا ولا وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام

(1) المقالة الثانية من كتاب الأخلاق وما بعدها.

الخارجيـة، والقوانـين الطبيعيـة للفكـر هـي قوانـين التداعـي أو الترابـط، تشـبه قوانـين الحركـة في الامتـداد وفكـرة النفـس عـن ذاتهـا، وفكرتهـا عـن جسـمها، وفكرتهـا عـن الجسـم الخارجـي، فكـرات غير مطابقة، لأن النفس وجسـمها والجسـم الخارجي أحوال متناهيـة عللهـا في غيرهـا من الأحوال المتناهية، فمن شـأن طبيعة الإنسـان المتناهية أن تدعـه غـير معقول عند نفسـه، وهـو إنّما يعقل ذاتـه بردها إلى النظام الـكلي السرمدي، واعتبارهـا جـزءًا مـن الجوهـر الأوحد.

وليـس هنـاك مـا يسـمى بقـوى النفـس، فـلا تمييـز بـين نفـس وقـوى؛ ومِـنْ ثَمَّـة لا تمييـز بـين إرادة وعقـل، ولكـن الإرادة ترجـع إلى العقـل مـن حيـث إن كل فكـرة فهـي تتضمـن إيجابًـا؛ أيْ إن الإرادة ميـل العقـل إلى قبـول مـا يروقـه مـن المعـاني واسـتبعاد مـا لا يروقـه، فـما يسـمى بالفعـل الإرادي هـو فكرة تثبت نفسـها أو تنفي نفسـها، وما يسـمى بالتوقـف عـن الحكـم هو حالة عـدم إدراك الفكرة عن نحو مطابـق، ولمّا كانت الأشـياء جميعًـا معينـة بمـا في الطبيعـة الإلهيـة مـن ضرورة الوجـود والفعـل، لم يكن في الطبيعـة ممكنـات، ولم يكـن في النفـس إرادة حـرة، ولكـن النفـس معينـة إلى فعل كذا أو كـذا بعلـة هـي أيضًـا معينـة بعلـة، وهكـذا إلى غـير نهاية، ليـس الإنسـان مملكة في مملكـة، فالشـعور بالحريـة خطـأ ناشـئ مـما في غـير المطابقة مـن نقص وغمـوض، إنما يعتقـد النـاس أنهـم أحـرار لأنهـم يجهلون العلـل التي تدفعهـم إلى أفعالهـم، كما يظن الطفـل الخائـف أنـه حـر في أن يهـرب، ويظن السـكران أنه يصـدر عن حريـة تامة فإذا مـا ثـاب إلى رشـده عرف خطأه، ولـو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه إنّما يسـقط إلى الأرض بـإرادة حـرة، وعـلى ذلك فالغضـب من الأشرار سـذاجة، إذ ليس الأحمـق ملزمًا أن يحيا وفـق قوانـين العقـل، كـما أنّ الهـر ليـس ملزمًـا أن يحيـا وفـق قوانـين طبيعـة الأسـد[1]. حياتنـا العمليـة إذن تابعـة لحياتنـا العقليـة، وتختلـف باختلافهـا، ففـي معرفة الضرب الأول، القـاصرة عـلى الحـواس والمخيلـة أيْ على أفـكار غير مطابقة، نتصور ذاتنا شـخصًا قائمًـا بنفسـه، والأشـياء المحيطـة بنـا خيرات أو شرورًا في أنفسـها، فنحس مـن جراء ذلك شـتى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسـب توارد الأحداث، في هذه

(1) انظر أيضًا الرسالة اللاهوتية السياسية ف16.

المرحلـة نطلـب الأشـياء ونهـرب منها لمحـض الاشـتهاء والكراهيـة، لا لحكمنـا بأنها خير أو شر، بـل إننـا ندعـو الـشيء خـيرًا أو شرًّا بسـبب طلبنـا إيـاه أو كراهيتنـا لـه، فلا حياة خلقيـة في هـذا الـضرب مـن المعرفـة، وإنمـا كل ما هنالـك عبودية للشـهوات.

وفي معرفـة الـضرب الثـاني نعلـم أن الطبيعـة خاضعـة لقوانـين كلية، وأننـا جزء من هـذه الطبيعـة، فنهتـدي بأفكارنـا المطابقـة ونصـير فاعلـين بعـد أن كنَّـا منفعلـين؛ ذلك أنَّنـا حالمـا نـدرك بالعقـل أن أفراحنا وأحزاننا نتائـج القوانين الطبيعيـة، نكف عن محبة الأشـياء وبغضهـا، وعن استشـعار الحزن والخـوف والرجاء واليأس والغضب والسـخرية، فـلا نطلـب شـيئًا إلا لاتصاله بميلنا الأسـاسي الذي هو حـب البقاء، وبالقـدر الذي يكفل البقـاء، مرجعـين هـذا الميـل إلى ميـل الطبيعـة جمعـاء ومعتبريـن شـخصنا جـزءًا مـن الطبيعـة لا يتجـزأ، فتصـدر أفعالنـا عن طبيعتنا ونكـون علتها الكاملـة، في هذه المرحلة نحصـل عـلى الفضيلـة بمعنى الكلمة، أيْ عـلى قدر العمل طبقًا للقوانـين الكلية، وتكون النفـس في سرور متصـل يترجـم عـن كمالنـا وقدرتنـا الناتجـين مـن العلـم، أمـا أفعالنـا الصـادرة عـن رجـاء الجنـة وخـوف جهنم، فليسـت فاضلـة، والفضيلـة الأساسـية القوة أو الشـجاعة تجعـل الإنسـان حـرًا مسـتقلاً، فـإن الحريـة الحقـة تقـوم في اتبـاع ضرورة طبيعتنـا بمـا نحـن جـزء من الـكل، وفي هـذه الحالة تعـود الأشـياء الخارجية خـيرات أو شرورًا، لا في أنفسـها، بـل بالإضافـة إلينـا حسـب ما توافق حـب البقاء أو تضـاده فتزيد في كمالنـا أو تنتقـص منـه، فمـن الحكمـة أن نسـتمتع بالحيـاة مـا وسـعنا الاسـتمتاع، فنصلـح جسـمنا بغـذاء لذيـذ، ونمتع حواسـنا بأريـج الزهر ورونقـه، بل أن نزيـن ثيابنا، ونسـتمتع بالموسـيقى والألعـاب والمشـاهد وكل مـا لا يـضر أحـدًا من الملاهـي، والموت آخـر مـا يفكـر فيـه الرجـل الحـر، إذ ليسـت الحكمـة تأمل المـوت بل تأمـل الحياة.

وبالمعرفـة التـي مـن الضرب الثالث نـدرك ذاتنا، ليس فقط كجزء مـن الطبيعة، مما يـدع مجـالاً لـضرب مـن التمييز والتضاد بين الإنسـان والطبيعـة، بل نـدرك ذاتنا صادرة عـن طبيعـة اللـه، إذ إن الفـرد في حقيقـة الأمر فكرة مجـردة، وليس الموجـود الحق هو الفـرد منفصـلاً عـن الكـون، ولا القانـون الـذي يربـط الفـرد بالكـون، بـل الكون نفسـه

معتبرًا، لا كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علة وجودها، في هذه المرحلة نرد السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية، هذا السرور مصحوبًا بفكرة الله هو محبة الله، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله بريء من الانفعال، وتلك هي الحياة الأبدية المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي، وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظها من الخلود، فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

(5) الدين والسياسة[1]

أما الدين الوضعي فقد مست الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله في نفوسهم، وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنَّه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واتصل بالله نفسًا لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهًا لوجه، فالأنبياء لم يُمنحوا عقلاً أكمل من عامة العقول، وإنما مُنحوا مخيلة أقوى، فقد كان منهم الأميون، وكان من الحكماء -مثل سليمان- من لم يوهبوا النبوة، واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولمّا كان التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي عليه المعنى الجلي، لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، وقد نبّه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة، ولمّا كان

(1) الرسالة اللاهوتية السياسية.

اللـه رحيـمًا بالـكل كانـت مهمـة النبـي تعليـم الفضيلة الحقـة لا الشرائـع الخاصة بكل بلـد، فـما مـن شـك في أن جميع الأمـم حصلت عـلى أنبيـاء، وإذا كانت التـوراة لا تذكر شـيئًا مـن هـذا القبيـل، فلأنها تؤرخ لليهود فحسـب؛ ذلك بـأن جوهر الشريعـة الإلهية الطبيعيـة معرفـة اللـه ومحبتـه، وأن هـذه الشريعـة يدركهـا الإنسـان في نفسـه، فهـي مشـتركة بـين جميـع النـاس، ولا تقتـضي الإيمـان بقصـص تاريخيـة أيًّـا كان موضوعهـا، وإن كان لنـا في هـذه القصـص عِـبَر عمليـة في تدبـير حياتنـا، إن مثل هـذا الإيمان -حتى لـو كان موضوعـه صادقًـا- لا يعطينـا العلـم باللـه، ولا مِـنْ ثَمَّـة محبـة اللـه، يجـب أن يسـتمد العلـم باللـه مـن معانٍ كليـة يقينيـة، كذلك تقتـضي الشريعة الإلهيـة الطبيعية شـيئًا مـن الطقـوس، إذ ليسـت الطقـوس في ذاتهـا خـيرًا ولا شرًّا. وليسـت تزيـد عقلنـا كـمالاً، والتقـوى انفعـال نافـع للجمهـور ضروري لهـم، ولكنـه عديـم الجـدوى للـذي يسـتطيع أن يعمـل بالعقـل مـا تحمِـل التقـوى عـلى عملـه بالانفعـال، ولا يمكـن أن يكـون الاتضـاع فضيلـة، لأنـه يتضمـن الحـزن وشـعور المهانـة والعجـز، كذلـك ليـس النـدم فضيلـة؛ لأنـه نتيجـة الجهـل الـذي يجعلنـا نعتقـد أنـه كان بإمكاننـا أن نفعـل غـير مـا فعلنـا، إن فضيلـة العقـل تقـوم في أن يغتبـط الإنسـان بعقلـه ويطمـئن في نفسـه[1]، عـلى أن الإيمـان بمـا يرويـه الكتـاب المقدس من أخبـار ضروري جـدًا للجمهور العاجـز عـن إدراك الأمـور بالعقـل، لأنهـا تؤيـد عنـده التعاليـم النظريـة الـواردة في الكتـاب مـن أنـه يوجـد إلـه صانـع للأشـياء، ومدبرهـا وحافظهـا، ومعني بالنـاس يثيب الأخيـار ويعاقـب الأشرار، والطقـوس أيضًـا لم ترتـب إلا لتدبـير حيـاة النـاس في مختلف الظـروف، وأضيفـت للديـن كي يؤديهـا الشـعب طواعيـة أو كي تكـون علامـة خارجيـة عليـه، ورجـال الديـن ضروريـون للجمهـور كي يلقنـوه تعليـمًا متناسـبًا مـع فهمـه، أمـا المعجـزات فهـي عنـد الجمهـور مصنوعـات أو أحـداث غير مألوفـة مخالفة لما كوّن له مـن رأي في الطبيعـة بالعـادات المكتسـبة وهـي عنده أوضح بيـان لقدرة اللـه وعنايته، والحقيقـة أن حدثًـا مخالفًـا للطبيعـة لا يقـع أبـدًا؛ لأن نظامهـا سرمدي ثابـت، وما من شـك في أنـه مـن اليسـير أن نعـين بالمبـادئ الطبيعيـة المعروفـة علـة كثـير مـن الوقائـع

(1) كتاب الأخلاق، نهاية م4.

المدعـوة بالمعجـزات، وفضـلاً عـن ذلـك فـإن إدراك وجـود اللـه وماهيتـه وعنايتـه، يتم بـإدراك النظـام الثابـت للطبيعـة خـيرًا مـما يتـم بمعرفـة المعجـزات، فهـي لا تفيـد في الغـرض المرجـو منها.

والقاعـدة العامـة في تأويـل الكتـاب المقـدس أن لا يضـاف إليـه من التعاليـم إلا ما يـدل البحـث التاريخـي عـلى أنـه علمـه بالفعل، فـإن العلـم بالكتاب يجب أن يسـتمد كلـه مـن الكتـاب وحـده، هـذا البحـث التاريخـي يجـب أن يتنـاول أولاً طبيعـة اللغـة العبريـة وخصائصهـا لـكي يفهـم المعنى المقصـود تمام الفهـم، بعد الفحـص عن مختلف معـاني النـص الواحـد، وثانيًـا جمـع العبارات في أقسـام رئيسـية وقيد العبـارات المبهمة أو المتعارضـة: فمثـلاً قـول مـوسى إن اللـه نـار، أو إن اللـه غيـور، هـو مـن العبـارات الواضحـة طالمـا اعتبرنـا معاني الألفـاظ فحسـب، وإذن نضعها ضمن العبـارات الواضحة ولـو أنهـا جـد غامضـة بالإضافة إلى العقل والحقيقـة، فإنه يجب اسـتبقاء المعنى الحرفي ولـو كان معارضًـا للعقـل مـا دام لا يتعـارض صراحة مع مبـادئ الكتـاب، وعلى العكس يجـب تأويـل العبـارات التـي يعـارض معناهـا الحـرفي مبـادئ الكتـاب تأويـلاً مجازيًّـا، ولـو كانـت مطابقـة للعقـل، وثالثًـا إحصـاء جميع الظـروف المتواتـرة، مثل سـيرة النبي وأخلاقـه، وغرضـه، والمناسـبة التـي كتب لهـا، وزمن الكتابـة، ولمن كتب، وتاريـخ كتابه، كيـف جُمـع في الأصـل، وفي أيّ الأيـدي وقـع، ومختلف الروايـات لعباراتـه... إلخ.

أمـا الاجتـماع فالـرأي فيـه كما يلي: في الإنسـان شـهوة وعقـل، وليس النـاس معينين جميعًـا مـن قبـل الطبيعـة لأن يسـيروا طبقًـا لقوانـين العقـل، فهـم يولـدون جهـلاء ويقضـون الشـطر الأكـبر مـن الحيـاة قبـل أن يدركـوا الفضيلـة ويكتسـبوها فـما دمنـا نعتـبر النـاس عائشـين في حـال الطبيعـة فحسـب، فلـكل منهـم مطلـق الحـق في اتبـاع الشـهوة واصطنـاع القـوة أو اتبـاع العقـل، إذ إن كل مـا يفعلـه الموجـود تبعًـا لقوانـين الطبيعـة فهـو يفعلـه بحـق مطلـق، فالسـمك معـين بالطبيعـة للسـباحة، وكبـيره معين بالطبيعـة لالتهـام صغـيره، عـلى أن من الحق أن الأنفـع للناس أن يعيشـوا طبقًا لقوانين العقـل، وليـس من إنسـان إلا ويريد أن يعيـش آمنًا من الخوف، وهذا مسـتحيل ما دام

لكلٍّ أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد، ونزل كلٌّ إلى الجماعة عمّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين؛ وبذا تنشأ «العدالة» أيْ علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة. على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها، وهذا فارق مهم بين سبينوزا وبين هوبس، وثمة فارق آخر هو أن هوبس يدعو للحكم الاستبدادي، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي، ويقول: كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحابّ والاتحاد، غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميته، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلا تفرق الرأي بتفرق العقول والأهواء، واختل النظام العام، ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، من حيث إنه ليس للعقل من حق في حالة الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعًا لأمن الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، ولم يكن حق السلطة موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمنًا طويلاً الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولمّا أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها، حتى للأباطرة، فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وكلاء الله.

على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون ملكًا خالصًا لآخر، وما من أحد يستطيع أن ينزل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم على الأشياء، ومن الضار جدًا للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أنّ من الضار جدًا أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولكن الفرد لا ينزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة، أما حق التفكير بحرية فخالص له

تمامًا، ويجب أن يكفل له أيضًا حق الكلام بشرط ألا يجاوزه إلى العمل. وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير.

(6) تعقيب

ذلك هو المذهب، وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حدسًا شخصيًّا خطر لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذي علمه الفلسفة، فشرع هو يشيد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت والرواقيين، ولكن هذا الحدس تأيَّد عنده بالتفكير في صعوبات الفلسفة الديكارتية، وبان في نظره علاج لها، هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العلية، فقد وزع ديكارت ظواهر الطبيعة إلى طائفتين، إحداهما مادية والأخرى فكرية، ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان لتباين هذين الجوهرين، فاعتقد سبينوزا أن «العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد»[1] بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة، يكون صادرًا عن العدم، مع أن ديكارت نفسه كان قد قال -أخذًا عن المدرسيين- فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضروري، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر، هي في معلولاتها ومعلولاتها فيها، ومحا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج، فمحا ثنائية الله والعالم، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما، تمايز العقل والإرادة، على ما يقتضي المذهب الأحادي من محو كل تمايزات، فانتهى بذلك إلى الآلية المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، ومحا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية، وفاته أن يُسوّغ المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه كله وهو أن الوجود مطابق للمعاني وللعلاقات التي يكشفها العقل في نفسه.

---

(1) كتاب الاخلاق م1 مبدأ 4 - 5.

ولكنـه وقـع في الصعوبـات نفسـها وفي أخـرى غيرهـا: فهـو مـن الجهـة الأولى لم يوفـق بـين وحـدة الجوهـر وكثرة الصفـات والأحـوال، أيْ لم يبـين كيف يمكـن أن يصدر عـن الجوهـر الواحـد الثابـت غـير المعـين، صفـات وأحـوال لا نهايـة لهـا متغـيرة إلى مـا لا نهايـة، تعينـه بالـضرورة مـا دامـت هـي صفاتـه وأحوالـه، بعـد أن قـال إن كل تعيين حـد وسـلب، ولم يبـين بالقيـاس ضرورة كـون الجوهـر مفكـرًا وممتـدا، لا سـيَّما أنـه بدأ بـأن نفـى عنـه العقـل وجعـل منـه علـة ضروريـة فحسـب، فكيف يصـدر العقـل بعد ذلـك عـن لا عقـل؟ كـما أنّـه لم يبين أن في الجوهـر أو في صفتي الفكـر والامتداد ضرورة منطقيـة للتخصـص في أحـوال جزئيـة، لقـد أخـذ مـن التجربـة ومـن ديـكارت الصفتـين وأحوالهـما ثـم أضافهـما للجوهر إضافـة خارجية، فالمنهـج القياسي عنده مجـرد دعوى، لا سـيَّما أن القضايـا التـي يطلـب تسـليمها دون برهـان تربـو على الأربعـين، وتعريفات الجوهـر والصفـة والحـال غـير مترابطـة تؤلف ثلاثـة مبـادئ منفصلة.

ومـن الجهـة الأخـرى لم يتفـادَ سـبينوزا التفاعـل كـما أراد؛ فإنـه يقـول في الواقـع بنوعـين مـن علاقـة العليـة: علاقـة داخليـة بـين الجوهـر والصفـات والأحـوال، وعلاقـة خارجيـة بـين الأحـوال بعضهـا وبعـض، فكيـف نفـسر هـذه، وكيـف نوفـق بينهـا وبـين تلـك؟ إذا سـاغ قبـول العليـة الخارجيـة في الأحـوال، فلِـمَ لا نقبلهـا في صـدر الأحـوال أنفسـها عـن الصفـات، فنعـود إلى العليـة الفاعليـة المتعديـة إلى خـارج؟ ولا سـيَّما أن سـبينوزا لم يبـين إمـكان اسـتنباط الحركة مـن الامتـداد، والحركة هي العامـل في تكوين الأجسـام الجزئيـة وتفاعلهـا، وكان أحـد مراسـليه كتـب إليـه أن هـذه المشـكلة محلولة عنـد ديـكارت بقولـه إن اللـه خلـق المـادة متحركـة، وسـأله عـن حلهـا عنـده هـو مـع اعتقـاده مثـل ديـكارت عـدم تضمن فكـرة الامتداد لفكـرة القوة، فأجـاب (في 15 يوليو 1676) بـأن تعريـف المـادة بأنهـا امتـداد تعريـف غـير كافٍ وأنـه يعتزم بحث المسـألة بحثًـا أدق وأعمـق. ولكنـه مـرض ولم يعـد إليهـا، ولـو كان قـد عـاد لمـا كان اهتـدى إلى حـل... إلا أن يضـع المطلـوب نفسـه وضعًـا فيقـول إن المـادة امتـداد متحـرك.

ومـن جهـة ثالثـة لما محـا سـبينوزا التمايز الجوهـري بين الفكـرة الصادقـة والفكرة الكاذبـة، وقـال إن الفكـرة الكاذبـة ليسـت كذلـك بذاتهـا ولكنهـا فكـرة ناقصـة تعتـبر

كاملـة، وأنـه ليـس هنـاك مِـنْ ثَمَّـة سـوى درجـات في طلـب الحقيقـة، انسـاق إلى محو التمايـز الجوهـري بـين الخـير والـشر، وإلى القـول بـأن الـشر فكـرة ناقصة تعتـبر كاملة، وأنـه ليـس هنـاك سـوى درجـات في طلـب الخـير، فأقـام مذهبًـا لا أخلاقيًّـا بالرغـم من دعـواه، ليـس فقـط مـن هـذه الوجهـة، بـل أيضًـا مـن وجهـات أخـرى، إذ إنـه أنكـر الحريـة والغائيـة والتمايـز بـين الممكـن والـضروري، عـلى حـين أن مفهـوم الأخـلاق أنها نظـام معقـول يتعـين تحقيقـه بـالإرادة، وأن تفضيـل حيـاة الضربـين الثـاني والثالث من ضروب المعرفـة يقتـضي إرادة وشـجاعة ولا يكفـي فيـه مجـرد العلـم، وما ذلـك الخلود الـذي هـو معرفـة مؤقتـة لمـا هـو خالد؟ ومـا محبة اللـه في هـذا المذهـب إلا أن تكون الاغتبـاط بالـذات بمعرفـة الـكلي الدائـم؟ وما اللـه في مذهبـه يؤله الطبيعـة ولا يعترف بوجـود شـخصي مفـارق لهـا؟ المذهب كله مـليء بألفاظ توهـم بأن لهـا مدلولات وهي لا تـدل عـلى شيء، أمـا آراء سـبينوزا في الديـن فلنـا عليهـا ردود ليس هـذا مكانها، وهي تمثـل أصـدق تمثيـل المذهـب العقـلي الحديـث، ولم يـزد عليهـا اللاحقـون شـيئًا جديدًا، وإن كانـت هـي في واقـع الأمـر صدى لآراء سـابقة.

الفصل السابع

جوتفريد فيلهلم ليبنتز

(1716 - 1646)

(1) حياته ومصنفاته

ولـد في ليبـزج لأب قانوني وأسـتاذ للأخلاق بجامعـة المدينة، ومنـذ حداثتـه أخـذ يقـرأ في مكتبـة أبيـه، فقـرأ أولاً قصصًـا وتواريـخَ، ثـم كُتبًـا علميـة وفلسـفية، والتحـق بالجامعـة فـدرس الفلسـفة القديمـة بنوع خاص على أسـتاذ أرسـطوطالي هو (توماسـيوس) ودرس الفلاسـفة المدرسـيين فوجـد عندهـم عـلى حـد قولـه «تِـبرًا مخبـوءًا يأنـف المحدثون أن يُنَقِّبـوا عنـه»، وأعجـب بالقديـس تومـا الإكوينـي، وكانـت رسـالته للبكالوريـا (1663) في المسـألة المدرسـية المشـهورة «مبـدأ للتشـخيص»، ثـم قصـد إلى جامعـة يينـا فـدرس بهـا الرياضيـات عـلى ريـاضي فيلسـوف هـو (فيجـل) فإلى جامعـة أنـدورف حيث درس القانـون وحصـل عـلى الدكتـوراه برسـالة موضوعهـا «مشـكلات القانون» فـإلى نورمبرج حيـث انضـم إلى جمعية «روزنكريتز» نسـبة إلى مؤسسـها «روزنكريتز» (1378) وكانت معنيـة بالعلـوم الخفيـة، فقـرأ كتـب الكيميائيـين وعُـيِّن كاتبًـا للجمعيـة وظـل طـوال حياتـه شـغوفًا بتجـارب الكيمياء.

وقصـد إلى ميانـس، وكان قـد أهـدى إلى أميرهـا سـنة 1667 رسـالة يطبـق فيهـا الفلسـفة عـلى القانـون ليجعلـه علـمًا مضبوطًـا واضحًـا، وكان قـد وضـع رسـائل أخرى

قانونية، فعيَّنه الأمير سنة 1670 مستشارًا بالمجلس الأعلى رغم حداثة سنه، فاشتغل بمشروعات لإصلاح العلم القانوني ومجموعات القوانين، وبالفلسفة والعلم الطبيعي، وبدا له أن يقترح على ملك فرنسا لويس الرابع عشر فتح مصر وتدمير القوة التركية بحجة القضاء على أعداء الثقافة الحديثة، وهو يرمي إلى صرف ملك فرنسا عن ألمانيا التي كانت قد عانت الأهوال من بطش جيوشه، فأرسله الأمير إلى باريس لتلك الغاية (1672) ولكنه لم يوفق إلى تحقيقها، فذهب إلى لندن ومكث بها الأشهر الثلاثة الأولى من سنة 1673، فتعرف إلى علمائها، ثم عاد إلى باريس فكان مقامه بها كثير الخصب إذ درس الرياضيات على علمائها وفي مصنفات بسكال، ودرس الفلسفة الديكارتية، وقرأ الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا، وصنع آلة حاسبة حاكى بها بسكال وجاوزه بأن زاد على الجمع والطرح الضرب والقسمة، بل استخرج بعض الجذور، واستكشف حساب الفوارق (1676)، وكتب بهذا الكشف إلى أحد علماء لندن هو (أولدنبرج) فجاءه الرد بأن نيوتن وصل إلى نظرية أعم، فعكف ليبنتز على توسيع نظريته حتى أبلغها إلى ما يعادل نظرية نيوتن، فقام بين المكتشفين نقاش حاد على السبق لأيهما كان، وقد كان لنيوتن إذ يرجع اكتشافه إلى سنة 1665، غير أن كلاً منهما اتجه في اكتشافه وجهة خاصة واتخذ سيرًا خاصًّا، وكان اكتشاف ليبنتز أكثر خصبًا والاثنان مدينان لبحوث الرياضيين السابقين.

توفي أمير ميانس، وعرض على ليبنتز منصب أمين مكتبة دوق هانوفر (1676) فقبله وغادر باريس إلى لندن حيث أمضى أسبوعًا وتعرف إلى الرياضي كولنز صديق نيوتن، ومنها قصد إلى أمستردام حيث لقي سبينوزا ودارت بينهما أحاديث فلسفية واطَّلع على كتاب «الأخلاق»، وفي آخر ديسمبر انتهى إلى هانوفر، فأقام بها عظيم القدر متصلاً بجميع الأحداث الأوروبية الكبرى، مؤلفًا في تاريخ ألمانيا وفي الفلسفة، محاولاً التوحيد بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ثم التوحيد بين الكنائس البروتستانتية المختلفة، مستأنفًا تحريضه على السلطنة العثمانية، ولكن عند بطرس الأكبر قيصر روسيا، وعارضًا عليه مشروعًا واسعًا لإصلاح بلاده، غير أن الحكم تغير في هانوفر، فتضاءل نفوذ ليبنتز رويدًا رويدًا حتى امحى، وانتابه

المرض فألزمه مقعده، وكان الشعب -وكان بعض رجال البلاط- يعتبرونه زنديقًا؛ فإنه على تشبعه بالفكرة الدينية لم يكن يمارس العبادات إلا فيما ندر، وتدلنا مساعيه للتوحيد بين الكنائس على أنه كان أكثر تعلقًا بالدين الطبيعي منه بالدين المُنزل، فإنه كان يطلب إلى الكنائس النزول عن بعض العقائد أو تعديل بعضها الآخر كأنها عديمة القيمة في ذاتها، ولمّا حضرته الوفاة أبى أن يستدعي أحدًا من رجال الدين، فلم يمشِ وراء نعشه سوى كاتبه، ودُفن «كقاطع طريق لا كرجل كان زينة وطنه»، ولم تؤبِّنه جمعية العلوم ببرلين، التي صارت أكاديمية برلين فيما بعد، وكان هو مؤسسها ورئيسها الأول (1700)، ولم تؤبِّنه الجمعية الملكية بلندن، وكانت ناقمة عليه مناقشته نيوتن، وانفردت بتأبينه أكاديمية العلوم بباريس بلسان كاتبها الدائم فونتنل[1] في خطاب مشهور (1717).

لم يتم بعد إحصاء كتبه ورسائله إلى علماء عصره؛ لوفرتها وتفرقها، والمطبوع منها لا يُذكر إلى جانب المخطوط، ولكن يمكن أن يقال إن الكتب المطبوعة هي الأهم لأنها المتأخرة التامة، وإن الكتب السابقة عبارة عن محاولات، وكان معظم كتابته بالفرنسية واللاتينية لأن الألمانية لم تكن شائعة في أوروبا، وأهم ما يهم الفلسفة الكتب الآتية: «تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني» (1684)، و«مقال في ما بعد الطبيعة» (1686) عرض فيه مذهبه لأول مرة، و«مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر» (1695)، هو عرض ثانٍ للمذهب، ولمّا ظهر كتاب جون لوك «محاولة في الفهم الإنساني» (1690) بعث إليه بملاحظات (1696) عاد

(1) فونتنل (1657 - 1757) أشهر طائفة من المثقفين تجاهلوا ميتافيزيقا ديكارت وأخذوا بعلمه الآلي وقاعدته القائلة: «لا أسلم إلا بما يبدو لي جليًّا»، واستخدموها أداة لنقد الدين، فمهدوا لفلسفة القرن الثامن عشر، له كتاب بعنوان «أحاديث في كثرة العوالم» (1686) يستدل بنظرية كوبرنك على غرور الإنسان القديم الذي وضع نفسه في مركز الكون، ويذهب إلى أن علمنا نسبي، وكتاب «تاريخ النبوءات» ينكرها جميعًا، ويبرز وجوه شبه بين المسيحية والوثنية تحمل على تطبيق انتقاداتنا للوثنية على المسيحية، ورسالة في «أصل الأساطير» تردها إلى جهل الإنسانية الأولى وتخيلها الخوارق، وترى في هذا التاريخ تاريخ أخطاء العقل الإنساني.

إليها وألـف كتابًا ضخمًا سـمّاه «محـاولات جديدة في الفهم الإنسـاني» (1701 - 1709) وتعقـب فيـه بالنقـد كتـاب لـوك فصـلاً فصـلاً، ولكـن لـوك كان قـد تـوفي، فـرأى ليبنتز أن يحتفـظ بكتابـه، فلـم يُنـشر إلا بعـد وفاتـه بنصـف قـرن (1765)، وكانـت تلميذتـه «ملـكا» بروسـيا طلبـت إليـه أن يـرد على بيـل[1] في العلاقـة بين الشر والحريـة من جهة وعدالـة اللـه وقدرتـه مـن جهـة أخـرى، فـدوَّن كتابًـا آخـر ضخمًا سـمّاه «محـاولات في العدالـة الإلهيـة» (1710) ودل عـلى لفـظ العدالـة الإلهيـة بلفـظ مركـب مـن اليونانية هـو Theodicee فبقـي هـذا اللفـظ للدلالـة عـلى الإلهيـات الطبيعيـة، وأخـيرًا عـرض مذهبـه مـرة ثالثـة في رسـالة قصـيرة لأحـد الأمـراء بعنـوان «المونادولوجيـا» (1714)، وهـذه الكتـب هـي التـي يرجـع إليها بنـوع خـاص لبيان فلسـفته.

(2) منهجه

عـرَّف ليبنتـز منهجـه ومذهبـه في عبـارة مأثـورة تدلنـا عـلى سـعة ثقافتـه وعمـق تفكـيره، قـال: «لقـد تأثـرت بمذهـب جديـد، ومنذ ذلك الحـين أظنني أرى وجهًـا جديدًا لباطـن الأشـياء، هـذا المذهـب يبـدو جامعًـا أفلاطـون إلى ديمقريطـس، وأرسـطو إلى ديـكارت، والمدرسـيين إلى المحدثـين، واللاهـوت والأخـلاق إلى العقـل، ويلـوح أنـه يأخذ الأفضـل مـن كل صـوب، ثـم يمـضي إلى أبعـد مـما مضـوا لـلآن، وإذا التفتنـا إلى آثـار الحقيقـة هـذه عنـد القدمـاء اسـتخرجنا التـبر مـن الـتراب، والماس مـن المنجـم، والنور مـن الظلـمات، وأقمنـا فلسـفة دائمـة»، هـذه الفلسـفة تضـم طرفًـا مـن كل مذهـب، وتوفـق بـين الأضـداد توفيقًا مبتكـرًا، والأضداد كثـيرة: الكلي والجزئي، الممكـن والموجود،

(1) بيير بيل (1647 - 1706)، أعجبه من ديكارت إعلانه الحق في التفكير بحرية دون الرجوع لغير المعاني الجلية، جمع معلومات كثيرة استخدمها لبيان بطلان دعوى التوفيق بالعقل بين الآراء الإنسانية، وقال بالشك ونقد المذاهب، وتشكك في المعجزات وسائر العقائد، ولم يَرَ علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين، وأنكر حرية الاختيار، وأشاد بالتسامح الذي هو في الحقيقة عدم المبالاة بالدين، وحشد الاعتراضات المستمدة من وجود الشر في العالم فأنكر العناية الإلهية، مؤلفه المشهور «المعجم التاريخي النقدي» (1697) يعد كنانة نقاد الدين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

المنطقـي والميتافيزيقـي، والريـاضي والطبيعـي، الآليـة والغائيـة، المـادة والـروح، الحس والعقـل، تضامـن الأشـياء وفاعليـة كل منهـا، ترابـط العلـل والحريـة الإنسـانية، العناية الإلهيـة والـشر، الفلسـفة والديـن، لقد بانت هذه الأضـداد متنافرة متباعـدة حتى لم يُرَ مـن سـبيل أمـام الفكر سـوى الاختيـار بينهـا والميل إلى جانـب دون آخر، غـير أن «كثرة الفـرق عـلى حـق في كثير مـما تثبت، لا في مـا تنفي» ويدلنـا التاريخ على تعـاون متصل بـين الأجيـال، فقـد حصـل الشرقيـون على أفـكار جميلـة جليلـة في الإلهيات، واكتشـف اليونـان المنهـج الاسـتدلالي وشـكل العلـم، ونبذ آباء الكنيسـة مـا كان رديئًا في الفلسـفة اليونانية، وحاول المدرسـيون أن يسـتخدموا لصالح المسـيحية ما كان معقولاً في فلسـفة الوثنيـين، وجاءت فلسـفة ديـكارت بمثابة الـرواق المـؤدي إلى الحقيقة.

وقـد بـرزت هـذه النزعـة عنـد ليبنتـز مُـذ كان يـدرس الرياضيـات بجامعـة يينا إذ اسـتوقفته التأليفـات الرياضيـة، فخطـر لـه أن يبحث عـن قوانين تأليفـات مماثلة لأجل الفلسـفة، يعني أن يسـتخلص المعاني البسـيطة الأولية ويرمز لها بإشـارات تكون بمثابة ألـف بـاء الفكـر، ثم يعين جميـع التأليفات الممكنة لهـذه الأوليات ويرمز لها بإشـارات، وذلـك عـلى مثـال تعيـين الأضرب الممكنة للقيـاس الاقتراني، وحينئذ يسـتطاع بالحسـاب وحـده البرهنـة عـلى صـدق أيّ قضيـة، بـل الاهتـداء إلى قضايا جديـدة، وتكويـن «لغة كليـة» مـن الإشـارات جميعًـا أو «علـم الخصائـص الـكلي» يكـون في آن واحـد منطقًـا ودائـرة معـارف وأجروميـة، وقد وضـع ليبنتز في ذلك «رسـالة في فـن التأليف» (1666) تحتـوي عـلى أصـول اختراعـه حسـاب الفـوارق، وشـغل طـول حياتـه بمـشروع لغـة فلسـفية دون أن يصـل إلى نتائـج مفيدة.

عـلى أنـه سـيظل يعتبر المعرفـة الحقة البرهـان اللمي كما هو بـادٍ في الرياضيات ولا يتيـسر هـذا البرهـان إلا بتحليل المركب إلى العناصر البسـيطة لاتخاذها مبادئ، فما هي مبـادئ الفلسـفة؟ لقد اقتصر سـبينوزا على مبدأ عدم التناقـض، ولكن هذا المبدأ يهيمن عـلى الرياضيـات والممكنـات المعقولة، ولا يفيد في تفسـير تحقيق ممكنـات معينة دون غيرهـا، فـلا بُـد مـن مبـدأٍ آخـر لتعليـل الوجـود الواقعي، هـو مبدأ السـبب الـكافي، أيْ

إن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كافٍ، وهذا مبدأ خاص بالفلسفة (ولا بد أن يكون هذا الفرق بين الممكن والواجب هو الذي صرف ليبنتز عن وضع أصول اللغة الفلسفية الكلية)، وإلى مبدأ السبب الكافي يرجع مبدآن آخران هما صيغتان جزئيتان له: أحدهما مبدأ الاتصال، ومؤداه أن الانتقال متصل في الطبيعة بلا طفرة، بحيث لا تنشأ الحركة من السكون مباشرة ولا تنتهي إليه مباشرة، بل تبدأ بحركة أدق، وتنتهي إلى حركة أدق، بحيث لا نفرغ من عبور أيّ خط قبل أن نعبر خطًّا أصغر، وهذا المبدأ مثال بارز لتأثير الرياضيات في الفلسفة، فإنه ترجمة فلسفية للانهاية الرياضية، وله شأن كبير في مذهب ليبنتز كما سنرى، والمبدأ الجزئي الآخر يسمى مبدأ اللاامتمايزات، ومؤدّاه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابها تمام المشابهة وإلا لم يتمايزا، بل يجب أن يفترقا بفارق كيفي ذاتي مطلق فوق افتراقهما بالعدد.

ومن شأن مبدأ اللاامتمايزات أن يجعلنا نفرق بين المعنى الواضح الذي يسمح بتمييز شيء من آخر، ويقابله المعنى الغامض، وبين المعنى المميز الذي هو معرفة تفاصيل الشيء، وإذا كان الشيء مركبًا، معرفة خصائص كل جزء من أجزائه، ويقابله المعنى المختلط؛ وعلى ذلك يمكن أن يكون المعنى واضحًا دون أن يكون متميزا، فمعنى اللون مثلاً واضح جدًا، ولكني حين أتصوره لا أتبين عناصر اللون، والعلامات الجبرية واضحة، ولكني لا أتصور مدلولاتها فالمعنى المتميز دون سواه يعبر عن باطن الشيء ويستحق اسم المعرفة الميتافيزيقية، وكان ديكارت قد جعل من «الوضوح» علامة الحقيقة، واعتبر التميز مصاحبًا له بالطبع، إن لم يعتبره مرادفًا له، ولكن يجب أن نضع بينهما الفرق الحاسم المتقدم، وأن نضع نوعين من المعرفة لم يميز بينهما ديكارت، وهما المعرفة الرمزية أو العمياء وهي واضحة ولكنها مختلطة، والمعرفة الحدسية وهي وحدها المتميزة إطلاقًا، وستتبين هذه المبادئ والقواعد بما في المذهب من تطبيقات لها.

(3) نقد المذهب الآلي

يخبرنا ليبنتز أنه أخذ أول أمره بنظرية الصور الجوهرية كما قال بها أرسطو

والمدرسيون، ثم بدا له أن هذه الصور لا توجد إلا في العقل، ولا تصلح مبادئ لتفسير الأشياء، فانتقل إلى الآلية، فلما فحص عن أسسها وعن قوانين الحركة، وجد الآلية ناقصة، فعاد إلى الصور الجوهرية، ولكن على نحو خاص به، وهو يبين نقص المذهب الآلي بنقد صورتيه المعروفتين، وهما نظرية ديكارت ونظرية ديمقريطس، الأولى تعتبر المادة متصلة ويمكن تسميتها بالآلية الهندسية، والأخرى تعتبر المادة منفصلة ويمكن تسميتها بالآلية الحسابية.

يرى ديكارت أن الامتداد ماهية الجسم، ويجعل من الجسم شيئًا منفعلاً فحسب، ولكن هذا الرأي لا يفسر «قصور» الجسم أيْ مقاومة المادة للحركة، فإن الجسم الكبير أصعب تحريكًا من الصغير، والجسم المتحرك لا يحرك إذا حرك آخر ساكنًا إلا ويفقد بعض حركته من جراء مقاومة الآخر، ثم إن هذا الرأي لا يفسر بين الجسم المتحرك معتبرًا في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن إذ لا يمكن إثبات اتصال الحركة إلا بوساطة فكرة القوة أو الميل، ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات، وكيف يستطيع ديكارت أن يفترض بقاء كمية الحركة هي هي في الطبيعة مع قوله بانتقال من الحركة إلى السكون وبالعكس، فإن مثل هذا الانتقال عبارة عن تلاشي حركة وخلق أخرى، وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في القوة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى ولو وقفت الحركة: «إنها ما في الحالة الراهنة يحمل تغيرًا مستقبلاً»، وفكرة القوة فكرة ميتافيزيقية تجاوز نطاق العلم الطبيعي ونطاق الآلية.

أما ديمقريطس فيقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحده بمعنى الكلمة أيْ جوهرًا حقًا، فإن كل جسم مهما افترضناه صغيرًا فهو ممتد، وكل امتداد فهو منقسم أيْ إنه مجموع جواهر، وإذن فالمادة كثرة بحتة، وما الجواهر الفردية المادية إلا أثر لضعف مخيلتنا التي تحب أن تسكن وتتعجل الوصول إلى نهاية في التقسيم والتحليل، والكثرة كثرة وحدات بمعنى الكلمة، وليس من وحدة بمعنى الكلمة إلا وحدة الموجود اللامادي غير المنقسم، فيجب القول بأن الكثرة تقوم في وحدات لامادية، في «جواهر فردة صورية» أو «نقط ميتافيزيقية»، وهي محكمة أيْ غير منقسمة، ووجودية في الوقت نفسه،

فهـي وسـط بـين الجوهـر الفـرد المـادي الذي هـو وجـودي وغير محكـم، وبـين النقطة الرياضيـة التـي هـي محكمة وغـير وجودية؛ وبذا نبلغ إلى الميتافيزيقـا من هذه الناحية أيضًـا، نبلـغ إلى فكـرة الوحـدة الصوريـة فنحصـل على فكـرة متميزة عن وجود الجسـم بعـد أن بلغنـا إلى فكـرة القـوة وحصلنـا على فكـرة متميزة عـن ماهية الجسـم، فنكون قـد بلغنـا بامتحـان صـورتي الآليـة إلى نتيجة واحدة هـي أن الموجود وحـده قوة.

ولنـا أن نقـول إن ليبنتـز عـلى صـواب في نقـده للمذهـب الآلي وفي ثبـات القـوة والوحـدة للجسـم، وأنـه عـلى خطـأ في نفي الامتـداد، وإنمـا كانت مهمة نظريـة الصورة الجوهريـة عنـد أرسـطو تفسـير القـوة والوحـدة في الجسـم مـع بقـاء الامتـداد، ولكـن ليبنتـز اعتقـد أن قبـول الامتـداد للقسـمة إلى غـير نهايـة معنـاه أن الامتـداد منقسـم بالفعـل إلى غـير نهايـة، وهـذا غلـط وقـع فيـه زينـون الأيـلي وانخـدع بـه كثـير مـن الفلاسـفة مـن بعـده، وعلى هذا الأسـاس بنـى ليبنتز فلسـفته، فلْنَمْضِ معـه إلى غايتها.

(4) الجوهر أو «المونادا»

الجوهـر الواحـد بوحـدة تامـة خليـق باسـم مطابـق لـه، وهـذا مـا حمـل ليبنتـز بعـد أن قـال «الجوهـر» عـلى أن يقـول «مونـادا» (1696)، واللفظ يونـاني الأصل معناه الوحـدة، وقـد أخـذه عـن جوردانـو برونو أو أحـد الكيميائيـين من معاصريـه، وكان قد ظهر بلندن سـنة 1672 كتاب لطبيب فيلسـوف اسـمه فرنسـيس جليسـون، فيه نظرية مماثلـة لنظريـة ليبنتـز، فهـل عرفـه أثنـاء إقامتـه بلنـدن وتأثَّـر بـه؟ لا نـدري، ومهـما يكُـن مـن هـذه النقطـة، فـإن المونـادا عنـده قـوة متجهـة إلى الفعـل بذاتهـا، حاصلـة عـلى التلقائيـة، فـلا تفعـل بتحريـك محـرك مغايـر كـما هـو الحـال في المـادة في رأي أرسـطو والمدرسـيين وديمقريطـس وديـكارت، فـإن التأثـير الخارجي اصطدام جـزء بجزء وليـس للمونـادا أجـزاء، وهـذه القـوة وسـط بـين القـوة والفعـل كـما عرَّفهـما أرسـطو، مثلهـا مثـل حبـل مشـدود إلى جسـم ثقيـل، أو قوس مشـدودة، هي فعل كامـن، وجهد مسـتمر يتجـه إلى الفعـل التـام، فحالاتهـا كلهـا باطنـة، يتولـد بعضها من بعـض بحيث يكـون حاضرهـا حافظًـا لماضيهـا مثقـلاً بمسـتقبلها، ويلـزم مـن ذلـك أنهـا حيـاة ونـزوع

-وبـذا تقـوم قوتهـا- وأنهـا حاصلـة عـلى ضرب مـن الإدراك -وبـذا تقـوم وحدتهـا- وأنـه يجـب مِـنْ ثَمَّـة تصورهـا عـلى مثـال النفـس، والنفـس هـي القـوة الوحيـدة التي ندركهـا في ذاتهـا، كـما يجـب القـول بـأن كل مونـادا فهـي حاصلـة على خصائـص ذاتية تتشـخص بهـا تبعًـا لمبـدأ اللاامتمايـزات، وإلا لم تتمايـز فيهـا بينهـا، وهكـذا نتصـور مـن باطـن، أيْ بالانعـكاس عـلى نفسـنا، مـا قادنـا إليـه تحليـل الظواهـر الخارجيـة، ونعلـم أن الآليـة والميتافيزيقـا عـلى حـق كل في دائـرة: الآليـة هـي الظاهر والسـطح، والمونادا هـي الباطـن والصميـم. فـكل مـا يحـدث آليًّـا وميتافيزيقيًّـا معًـا، وليـس في الطبيعـة جـماد أو قصـور، بـل كل موجـود فهـو حـي، وليـس بـين الموجـودات مـن تفـاوت في الحيـاة إلا بالدرجـة، تبعًـا لمبدأ الاتصال الذي يسـتبعد الانتقال الفجـائي، وهذا التفاوت بالدرجـة هـو بحسـب درجـة تميـز الإدراك والدرجـات أربـع هـي: مطلـق الحـي أيْ ما يُسـمَّى جـمادًا والنبـات، فالحيوان، فالإنسـان، فـأرواح بعضها فوق بعـض إلى غير نهاية، والفـرق بـين مـا يُسـمَّى جسـمًا وبـين الموجـود المقول إنـه ذو نفـس، أن الجهـد والفعل في هـذا يحفظـان في الشـعور والذاكـرة، في حين أن الشـعور والذاكـرة لا يوجدان في ذاك إلا حـال الفعـل: «فـكل جسـم روح مؤقـت، أيْ عـادم الذاكـرة».

ولمـّا كانـت المونـادات بسـيطة فيمتنـع أن تبـدأ ابتـداءً طبيعيًّـا وأن تنتهـي انتهـاءً طبيعيًّـا، فـإن الكـون والفسـاد الطبيعيـين يقومـان في تركيـب أجـزاء وانحـلال أجـزاء.

وعـلى ذلـك فبدايـة المونادات خلق بالـضرورة، ونهايتها إعدام، غـير أن الله لا يعدم مخلوقًـا، فالمونـادات خالـدة، ومـا يبدو للحس كونًا وفسـادًا عبارة عن نمـو يجعل الحي منظـورًا، ونقصـان إلى مـا لانهايـة يجعلـه غـير منظور، وليسـت تصـل النفس الإنسـانية في خلودهـا إلى سـعادة مطلقـة، ولكنهـا تتدرج في الكمال والسـعادة إلى غـير نهاية، كما يقـضي مبـدأ الاتصـال، وتبعًـا لهذا المبـدأ أيضًا يجب التسـليم بـأن المونـادات لامتناهية العـدد، يـدل عـلى ذلـك مـن الجهـة الأولى أن المادة منقسـمة إلى غير نهايـة وأن تركيبها يسـتلزم مِـنْ ثَمَّـة عناصر لامتناهيـة، ومن الجهة الأخـرى أن المونـادات محاكيات للذات الإلهيـة، والـذات الإلهيـة تحـاكي على أوجـه لامتناهية، فهنـاك عدد لامتنـاهٍ من درجات الوجود.

مـاذا تـدرك المونـادات؟ إنهـا تدرك العـالم أجمع لأنهـا محاكيات للـذات الإلهية كما تقـدم، وكل منهـا مـرآة للوجـود لأنـه لمّا كانت الأشـياء متصلـة فليس يمكـن إدراك جزء دون إدراك الـكل، غـير أن كل مونـادا تـدرك العالم مـن وجهة خاصة بها، فـإن لها مجال إدراك متميـزًا ولا تـدرك مـا يجـاوزه إلا إدراكًا مختلطًا، بحيث يقابـل الإدراكات المتميزة في مونـادا معينـة إدراكات مختلطـة في المونـادات الأخـرى، والعكس بالعكـس، والإدراك المتميـز في مونـادا معينـة هـو «نـشر» الإدراك المختلـط المقابـل لـه وجـلاؤه، والإدراك المختلـط «طـي» الإدراك المتميـز أو إجمالـه، فـالإدراك يحتمـل درجـات بحسـب مبلـغ تميـزه، تحـت الإدراك المتميـز والمعلـوم بالشـعور **aperception** يوجـد إدراك ضعيـف غـير واقـع في الشـعور **perception** لم يعـده الديكارتيـون شـيئًا مذكـورًا ولكنـه موجود حقًّـا، يـدل عـلى وجـوده أولاً أن النفـس لا يمكـن أن تكون غـير فاعلة وقتًا مـا، ولمّا كان الإدراك فعلهـا كانـت تـدرك دائمًـا بالـضرورة، ولكننـا لا نشـعر دائمًا أننا نـدرك، فيلزم أن يكـون فينـا إدراكات غير مشـعور بهـا، ثانيًا أن هناك ظواهر لا تعلل بغير التسـليم بمثل هـذه الإدراكات: كصـوت الأمـواج، فإنـه صـوت مجموعـي يتضمـن الأصـوات الصغـيرة المؤلـف منهـا، وكالأفعـال التـي تبـدو غير معقولـة، فإنها تعلـل بإحساسـات ضعيفة غير مشـعور بهـا آتيـة مـن داخـل الجسـم أو مـن الخـارج، وهـذا يدل عـلى أن شـيئًا واحدًا بعينـه يمكـن أن يتصـور عـلى أنحـاء لامتناهيـة من حيـث إن هنـاك درجـات لامتناهية في التصـور المتميـز، ويـدل على أن عـدد المونـادات لامتناهٍ.

لمّـا كانـت المونادات مسـتقلة بعضهـا عن بعضها تتغـير من الداخـل فتتولد حالاتها بعضهـا مـن بعـض، كـما سـبق القـول، وجـب تفسـير توافـق حالاتهـا، ولا يفـسر هـذا التوافـق إلا بافـتراض خالـق منسـق (وهـذا دليـل أنِّي على وجود اللـه) والقول بـأن الله لمّـا خلـق النفس والجسـم (أيْ ما يبدو جسـمًا) وضـع فيهما قوانينهما بحيـث يتوافقان، أيْ إن الجسـم يوجـد مُعَـدًّا بذاتـه للفعـل في الوقـت الـذي تريـد النفـس وعـلى النحـو الـذي تريـد، وأن النفـس تحصـل بذاتهـا عـلى الإدراكات المقابلـة لاسـتعداد جسـمها، فيتلاقـى الفعـلان بموجـب «تناسـق سـابق» مثلهـما مثـل سـاعتين وفَّـق الصانـع بينهما فظلتـا متوافقتـين دون تفاعـل، وقـد يقـال: إذا كان كل شيء يجـري في النفـس كأنـه

ليس هناك سوى النفس والله، فلِمَ قرن الله الجسم بالنفس؟ أليس الجسم عديم الفائدة؟ فيجيب ليبنتز أن هذا الاعتراض صادر من مبدأ الاقتصاد في العمل action moindre وهو مبدأ سليم، ولكن هناك مبدأ آخر هو مبدأ الأحسن أو مبدأ العلل الغائية، وبمقتضاه وجب أن يخلق الله أكبر عدد من الجواهر الممكنة، وأن يجعل تغيرات النفس مقابلة لشيء في الخارج، على أنه يمكن القول إن الجواهر تتفاعل، بشرط أن يقصد بذلك تأثير معنوي باطن شبيه بالتأثير الحقيقي من حيث المعلولات، فيكون معنى الفعل والانفعال أن الموناد تفعل من حيث هي حاصلة على كمال، وأنها تنفعل من حيث هي ناقصة، أو أن موناد معينة هي أكمل من أخرى متى كان فيها علة ما يجري في الأخرى، أيْ متى كانت حاصلة على أفكار متميزة هي في الأخرى مختلطة.

هكذا رأى ليبنتز أن يحل مسألة اتحاد النفس والجسم وتفاعلهما، وكانت قد شغلت ديكارت فذهب إلى أن النفس تتلقى حركات الجسم فتعدل اتجاه هذه الحركات (إذ كان مفهومًا عنده أن كمية الحركة في العالم باقية كما هي وأن النفس مِنْ ثَمَّة لا تخلق حركة)، ولكن ليبنتز يعترض عليه بأنه إذا كان من غير المعقول أن تعطي النفسُ الجسمَ حركة، فمن غير المعقول أن تستطيع التغيير في اتجاه الحركة أو إنقاصها، وذهب مالبرانش إلى أن الله هو الذي يُحدث ما يقع للنفس والجسم من حركات بعضها بمناسبة بعض، وليبنتز يتفق معه في إنكار تفاعل الجواهر، ويوجه إلى رأيه انتقادين فيقول: إنه يُرجع الظواهر إلى علة عامة بدل أن يعين عللها القريبة، وإنه يلجأ إلى الله لجوء اليائس أيْ إلى معجزة متصلة، على حين أن نظرية سبق التناسق إن لجأت إلى الله فالله فيها علة مباشرة للجواهر فحسب لا للظواهر، إذ إنه يخلق جواهر فاعلة بالطبع بموجب قوانين ذاتية ولا يحل هو محلها بمعجزة متصلة، وهنا نلمس أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم، وتطورها من ديكارت إلى ليبنتز بعد مالبرانش وسبينوزا، وأثرها في تفاعل الموجودات إجمالاً، بل في مبدأ العلية نفسه، إذ إننا لو أنكرنا تفاعل الموجودات وهو ماثل للعيان لم يبقَ لدينا ما يُحتّم الاعتقاد بالعلية.

كيف يفسر تصورنا لعالم خارجي في هذه الفلسفة؟

من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهريًّا أيْ مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعًا لامادية، فالمادية هي الموجود منظورًا إليه من خارج، هي إحالة النسبة الميتافيزيقية بين وسيلة وغاية نسبة كمية بين أجزاء؛ ذلك بأنه يوجد في كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز، وهذا الإدراك المختلط لِما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطيها في نظرنا ظاهرة أشياء قائمة في المكان والزمان، والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هي بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى جسمنا، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة، وما من إدراك متميز إلا وينطوي على إدراكات دُنيا لا نهايةَ لها، وما الجسم الآلي آخر الأمر إلا صنع الفكر يؤلف بين إدراكاته، فليس للجسم وحدة حقة، وإنما وحدته آتية من إدراكنا، فهو موجود خيالي أو ظاهري، فالنفس وحدة الجسم، والجسم وجهة نظر النفس، وما المكان إلا «نظام الأوضاع» ينشأ حين ندرك عدة ظواهر في وقت واحد، وما الزمان إلا «نظام المواقف المتعاقبة»، فليس المكان والزمان شيئين متمايزين من المونادات وسابقين عليها، كما يتوهم نيوتن وأتباعه، ولكن إذا كان العالم الخارجي ظاهريًّا، فما الفرق بينه وبين رؤى الأحلام؟ الفرق أن الإحساس أقوى وأدق من الرؤيا، وأن الأجسام التي تبدو فيها المونادات هي ظواهر لها أصل ومرتبطة بعضها ببعض بعلاقات ثابتة أو قوانين كلية تسمح لنا بتوقع ظاهرة بعد أخرى فيتحقق توقعنا، بينما صور الأحلام مجرد ظواهر لا أصل لها، على أن اليقين بهذه العلامات أدبي لا ميتافزيقي.

التمييز بين الظواهر الحادثة والقوانين الكلية يثير مسألة أصل المعرفة وقيمتها، يريد لوك أن تكون جميع معارفنا وليدة التجربة، ولكن في النفس معارف ليست آتية عن طريق الحواس، هي المبادئ الضرورية والحقائق الكلية، إننا نطبق عفوًا مبادئ لا ندركها إدراكًا صريحًا إلا فيما بعد، وننكر التناقض ولو لم نسمع قط بمبدأ عدم التناقض، وعلى هذا لا تكون النفس لوحًا مصقولاً، بل تكون حاصلة على معارف غريزية أو فطرية، يعترض لوك قائلاً: لا إدراك بدون شعور، فتكون

المبـادئ الغريزيـة معـارف غـير معروفـة، وهـذا خلـف، ولكن ليـس من البـين بذاته أن لا إدراك بـدون شـعور، إن بـين القـوة الـصرف والفعـل التـام حالـة وسـطى هـي حالـة الكمـون تسـمح لنـا بالقـول بـأن المبـادئ موجـودة في النفـس ولـو لم يصاحبهـا شـعور، كعـروق الرخـام ترسـم ملامـح التمثال قبل تحققه، فـإذا قلنا مع لـوك «ليس» في العقل شيء إلا وقـد سـبق في الحـس وجـب أن نسـتدرك فنقـول «إلا العقـل نفسـه»، عـلى أن طبيعـة المونـادا تقـضي بـأن تكون جميـع معارفنـا باطنة، إذ ليـس للمونـادا نوافذ تنفذ منهـا صـور الأشـياء، وليسـت المونـادا كالشـمع تنطبـع عليها صور الأشـياء، إنهـا موجود متميـز متشـخص، فـلا يمكـن اعتبارهـا خاليـة بـادئ ذي بـدء، وإلا لم تتميـز مـن غيرها، تبعًـا لمبـدأ اللامتمايـزات، إن وجودهـا المتميز يجب أن يقـوم في شيء باطن هو مجموع اسـتعداداتها للفعـل، فالمونـادا تتدرج باطّـراد من إدراكات غامضـة إلى إدراكات واضحة فـإلى إدراكات متميـزة، بهـذا المعنـى يصـح القـول بـأن التجربـة شرط ظهـور الكامنـات في النفـس وتطبيقهـا، كـما هـو الحـال عنـد أفلاطـون، أيْ بمعنـى أن التجربـة مجمـوع المعـارف الحادثـة العارضـة للنفـس مـن ذاتهـا، بينـما نعنـي بالعقـل مجمـوع المبـادئ الضروريـة والحقائـق الكليـة اللازمـة منها.

ومتـى كانـت المونـادا مشـتملة منـذ الأصـل عـلى اسـتعدادات للفعـل، كـما يقـضي مبـدأ اللامتمايـزات ويقـضي سـبق التناسـق، لـزم أن جميـع أفعالهـا صـادرة عنهـا، وأن هـذا معنـى الحريـة، إن وجـود الإرادة في حـال تـوازن تـام تفعـل بعـده بحريـة، وجود غـير معقـول وغـير ممكـن، أمّـا أنـه غـير معقـول فـلأن مبـدأ اللامتمايـزات يحـول دون المسـاواة التامـة في الطبيعـة، فالفـوارق موجودة ولو لم نشـعر بهـا، وفي النفس إدراكات كثـيرة غـير مشـعور بهـا، وأمّـا أن التـوازن التـام غـير ممكـن، فـلأن نتيجـة عـدم الفعل، لا الفعـل مـن حيـث إن الفاعـل لا يجـد سـببًا يميـل به إلى جهـة دون أخـرى، كما يروى عن حـمار بوريـدان[1].

فالحريـة «جبريـة نفسـية» خاضعـة لمبـدأ السـبب الـكافي الـذي يعنـي أن الفعـل المختـار هـو الأحسـن، وهـو سـبب أدنى يحتـل مكانًـا وسـطًا بـين الحريـة العميـاء التي نجدهـا عنـد ديـكارت والجـبر الـذي نجـده عنـد سـبينوزا، لا مجـال عند ديـكارت لغير

(1) انظر كتابنا «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط».

الحادث، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضروري، ولكن القضية الضرورية هي التي محمولها متضمن في مفهوم موضوعها، أو التي ترد إلى مثل هذه القضية، فنقيضها يتضمن تناقضًا، والقضية الممكنة أو التجريبية هي التي لا يتضمن نقيضها تناقضًا ولا ضرورة لها، فالفعل الحر فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة، وما الشعور بالحرية الذي يعتمد عليه ديكارت إلا عدم الشعور بأسباب الفعل، وكثيرًا ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها، مثلنا في ذلك مثل الإبرة الممغنطة، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة في اتجاهها صوب الشمال، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة في المادة المغناطيسية.

الحقيقة أنه لا فرق بين الإمكان الذي يقول به ليبنتز وبين الضرورة التي يقول بها سبينوزا، فإن ممكنًا واحدًا بعينه من بين الممكنات كان محتومًا بمقتضى مبدأ اللاامتمايزات ومبدأ سبق التناسق، فيكون حكمه حكم الضروري، وليبنتز يقول: «من الثابت أن لكل حمل بمعنى الكلمة أساسًا في طبيعة الأشياء، وحين لا يكون محمول القضية متضمنًا صراحة في الموضوع، يجب أن يكون كامنًا فيه، إذ إن طبيعة الجوهر الشخصي أو الموجود التام هي أن تكون فكرته تامة بحيث تكفي لأن نفهم منها ونستنبط جميع محمولات الموضوع المضافة إليه هذه الفكرة»[1]، فهو يضع المحمولات العرضية والمحمولات الذاتية على قدم المساواة، ولا يحسب حسابًا للقوة التي هي إلى الضدين، لأنه رمى إلى المعقولية الكلية وأراد أن تكون كل قضية صادقة قابلة لبرهنة قياسية، وبهذا الاعتبار تتحول القضية الممكنة إلى ضرورية ما دام صدقها يلزم من إدراك حديها، وما جدوى قول ليبنتز إن الحدين الأولين لا يجتمعان إلا بتحليل لا نهاية له غير ميسور إلا للعقل الإلهي، ما داما يجتمعان على كل حال؟ إن ليبنتز يقف نفس موقف سبينوزا؛ ففكرة الجوهر عندهما واحدة، وهي أن الجوهر ينطوي على كل ما يحتم أن يقع له، مع هذا الفارق وهو أن الجوهر الأوحد عند سبينوزا يتجزأ عند لبينتز إلى عدد لامتناهٍ من الجواهر الجزئية كل منها يمثل الوجود أجمع، دون أن يبرر ليبنتز خروجه من الأنا إلى جواهر أخرى، وما حاجته

(1) «مقال في ما بعد الطبيعة» فقرة 13.

إليها والأنا حاوٍ لجميع التصورات؟ أجل إنه يقول إن المونادا تصادف عقبات تعوق تصورها، فتضيفها إلى مونادات أخرى، ولكن المونادات لا تتفاعل، فلِمَ لا يقول بمونادا واحدة تحاول أن تستوضح جميع وجهات الوجود؟ ولو أنه التزم التصورية لكان اقتصر على جوهر واحد هو الأنا المتصور، وهكذا سيفعل مواطنه فختي.

(5) الله

فوق المونادات المتناهية توجد المونادا العظمى اللامتناهية أو الله، ووجود الله ثابت بأدلة إنِّية ودليل لِمي، أما الأدلة الإنّية فثلاثة: الأول سبق التناسق، وقد مر الكلام عنه، الثاني يؤخذ من اعتبارات المونادات ماهيات، ومؤداه أن مبدأ الاتصال يأبى الانتقال الفجائي، وإذن فليست تنتقل المونادات من العدم إلى الوجود انتقالاً فجائيًّا، ولكن الممكنات موجودات لامتناهية في الصغر، موجودة في ذات هي الذات الإلهية، وتحاول أن تتحقق، وتتعارض في محاولاتها، فلا بد من علة ترفع العائق من سبيل البعض الذي يتحقق، إذ ليس بصحيح ما زعمه سبينوزا من أن جميع الممكنات تتحقق، فإنها متعارضة متنافرة لا تلتئم في نظام واحد، وحتى لو سلمنا بتحققها جميعًا للزم أنها تتصارع وأن بعضها يتغلب فيبقى الغالب فقط، والدليل يؤخذ من المتجانسات التي لا يلحقها تعارض؛ ذلك بأن مبادئ الأشياء الحادثة، وهي الزمان والمكان والمادة، متجانسة تحتمل كل تعيين فليست تقتضي المادة بذاتها الحركة دون السكون، ولا حركة معينة دون أخرى، فلا بد من علة تختار وتحقق، وتكون موجودًا ضروريًّا ينطوي على علة وجوده.

وأما الدليل اللمي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة: يجب التمهيد له ببيان أن الله ممكن، أيْ إن فكرة الله لا تتضمن تناقضًا، فيصير الدليل هكذا: «إن الله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكنًا، كان موجودًا»، والله ممكن، فإن الموجود اللامتناهي، وليس يوجد فيه ولا خارجًا عنه ما يحد من ماهيته، أما فيه فصفات لامتناهية مؤتلفة في بساطة تامة، ولا تناقض إلا في المركب من عناصر متنافرة، وأما خارجًا عنه فليس يوجد شيء مكافئ له، ففكرة الله لا تتضمن تناقضا، فالله ممكن،

والممكـن -كـما سـبق القـول- يقتـضي الوجـود أو يميـل بذاتـه إلى الوجـود بقـدر ما فيه مـن كـمال، ولمّـا كان اللـه غـير متنـاهٍ، فليـس يعـترض ميلـه إلى الوجـود شيء مغايـر له، كـما تتعـارض الماهيـات المتناهيـة؛ لـذا يذهـب ميلـه بذاتـه إلى الوجـود، فالممكن الذي هـو اللـه موجـود بمحـض كونـه ممكنًا، والإمـكان والوجـود شيء واحـد فيه.

اللـه خالـق المونـادات: «إن الله، إذ يديـر، إن جاز هذا التعبير، عـلى جميع الجهات وجميـع الأنحـاء النظـام الـكلي للظواهر الـذي يرى من الخـير أن يحدثـه ليعلن مجده، وإذ ينظـر إلى جميـع وجـوه العـالم عـلى جميـع الأنحـاء الممكنـة، مـن حيـث أن ليـس هنـاك مـن علاقـة تغيـب عن علمه الـكلي، فنتيجة كل نظـرة إلى العالم مـن جهة معينة جوهـر يعـبر عـن العـالم طبقًا لهذه النظـرة»، والله حافـظ المونادات، لقـد ظن ديكارت أنـه ليـس بـين آنـات الزمـان ارتبـاط ضروري، فاعتبر الحفظ خلقًـا متجـددًا، ولكن ينقل المخلـوق مـن الإمـكان إلى الوجـود والحفظ يحفـظ عليه الوجود المسـتمر؛ لأن المخلوق متعلـق بالعليـة الإلهيـة عـلى الـدوام، واللـه هـو العلـة الوحيـدة (كـما هو الحـال عند مالبرانـش وسـبينوزا) مـن حيث إن المونـادات لا تتفاعل، وأن فعلهـا «نشر المطوي فيها، فالاتجـاه واحـد عنـد الفلاسـفة الثلاثة، وهـو اتجاه إلى وحـدة الوجود.

هـل كان الخلـق فعـلاً ضروريًّـا؟ رأى سـبينوزا أنـه ليس يمكـن أن تصدر أفعـال الله اعتسـافًا فأخضعهـا للـضرورة، ورأى ديـكارت أنـه ليـس يمكـن أن يكـون اللـه خاضعًـا للـضرورة فأطلـق لـه الحريـة، ولكـن يجـب التمييز بـين الحقائـق الضروريـة والحقائق الممكنـة، أمـا الأولى فليسـت تابعـة لـلإرادة الإلهيـة، إذ لـو كانـت العدالـة (مثـلاً) وُضعـت اعتسـافًا ومـن غـير سـبب لمـا بـدت في ذلـك طبيعـة اللـه وحكمتـه، ولمّـا كان هنـاك مـا يلزمـه بالعدالـة مـن حيـث إنـه يسـتطيع أن يغيرهـا، وأمـا القضايـا الممكنـة فتابعـة للـضرورة الأدبيـة التـي تقـوم في اختيـار الأحسـن، وهـي وسـط بـين الـضرورة المطلقـة والحريـة المطلقـة، نتبينهـا في إراداتنـا تميـل بهـا ولا تضطرهـا، وهـي الـضرورة الخاصـة بمبـدأ السـبب الـكافي، والممكنـات، وإن كان كل منهـا عـلى حـدة ممكنًـا في ذاتـه، ليسـت ممكنـة كلهـا بعضهـا مـع بعـض، ومـن بـين التأليفـات الممكنـة التـي لا تحـصى، يوجـد بالـضرورة التأليـف الـذي يحقـق أكـبر كميـة مـن الماهيـة أو الإمـكان،

وهـو هـذا العـالم الـذي هـو خـير العـوالم الممكنـة، فخلقـه اللـه مـن حيـث إن اللـه لا يفعـل شـيئًا إلا بمقتـضى حكمتـه الفائقـة، فالتفـاؤل لازم مـن حكمـة اللـه وخيريتـه.

ومـاذا نقـول في الـشر إذن؟ يجـب التمييـز بين أنـواع ثلاثة للشر: الـشر الميتافيزيقي وهـو النقـص بالإجـمال، والشر الطبيعـي وهو الألم، والـشر الخلقي وهـو الخطيئة، فأمّا الـشر الميتافيزيقـي فـلا محيـص عنـه، إذ إن النقـص والحـد والعـدم ملازمـة للموجـود المتناهـي، ولكـن إذا ذكرنـا أن اللـه لم يخلـق أيّ مخلـوق إلا وقـد لحظ مكانـه في الكل، وأنـه خلـق خـير العـوالم الممكنـة، لـزم أن كل مخلـوق فهـو حاصـل في كل آن عـلى مـا يحـق لـه مـن كـمال بالإضافة إلى الكل، وإنمـا تبدو لنا الأشـياء أقل كمالاً مـما كان يمكن أن يكـون، لأننـا لا ندركهـا إلا مفرقـة وهـذا خطـأ وقـع فيـه بيـل، وثمـة خطأ آخـر وقع فيـه، هـو اعتبـار اللـه علـة الـشر، وقـد قلنـا إن الـشر الميتافيزيقـي حـد وعـدم، وليس يقتـضي العـدم علـة، وأما الـشر الطبيعـي أو الألم فيفسر بأنـه نتيجة للـشر الميتافيزيقي أو للـشر الخلقـي، آتيـة مـن أن لنا جسـمًا، وهذا خير، وأن الأجسـام الطبيعيـة مترابطة، وهـذا خـير أيضًا، وأن الخطيئة تسـتحق العقـاب، على أن الألم قد يكون إنـذارًا باجتناب ضرر، أو وسـيلة لاكتسـاب ثـواب، فيكـون سـببًا للخـير، وعـلى كل حـال ليسـت الشرور مـن الكـثرة والخطـورة عـلى مـا يقوله المتشـائمون، إنهـا لتعد كميـة مهملـة بالقياس إلى الخـيرات في الحيـاة الإنسـانية وفي جملـة العـالم، ويمكـن التغلـب عليها بالعقـل والمران، وأمّـا الـشر الخلقـي فعلتـه القريبـة حريـة الإنسـان التي هـي في ذاتها خـير عظيم، فهو ليـس محتومًـا، وليـس يريـده اللـه بـإرادة سـابقة، بـل إنمّـا يسـمح بـه كجزء مـن العالم الـذي هـو خـير العـوالم الممكنـة، مـن حيـث إن اللـه لا يقـرر خلق الأشـياء مفـردة، فما على الإنسـان إلا أن يحسـن اسـتعمال الحرية، وما منحنا الحرية إلا لنحسـن اسـتعمالها، هـذا إلى أن الـشر الخلقـي نفسـه قـد يكـون سـببًا لخـير أعظـم، فلـولا خيانـة يهـوذا لما كان المسـيح صُلـب وخلـص البشر، فالخـير والتناسـق والنظام صفات ظاهـرة في مملكة الطبيعـة، وهـي أظهـر وأعظـم في مملكـة النعمـة أو مدينـة اللـه التـي تضـم الأرواح العاقلـة الأخلاقيـة، في مملكـة النعمـة اللـه ملـك أو بالأحـرى أب، وفي مملكـة الطبيعـة اللـه صانـع يديـر بقوانـين آليـة، فالتفاؤل يؤخـذ بنوع خاص مـن اعتبار النظـام الخلقي ومملكـة النعمة.

يتبين النظام الخلقي من جملة إدراكاتنا المتميزة، فإنها هي المطابقة لطبيعتها وطبيعة الوجود، فواجبنا أن نتوقف عن العمل بِناءً على إدراكاتنا المختلطة، فما الخطيئة إلا الفعل الصادر عن إدراك ناقص، وواجبنا أن نروض النفس على العمل بناءً على إدراك متميز، بل إن واجبنا الأول العمل على اكتساب الإدراكات المتميزة أيْ القواعد الكلية، فإننا بذلك نحقق كمال عقلنا الذي هو ماهيتنا ونحصل على سعادتنا الحقة التي هي الغبطة العقلية، والإدراك المتميز يبعث على العمل، وكلما تعمقناه وجلوناه زاد تعلقنا بالخير، في حين أن الجهل سبب انحرافنا عن الطريق القويم، وأن مجرد ترديد القواعد الكلية عقيم لا يثير فينا ميلاً إليها، وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوي شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله، ومِنْ ثَمَّة كلما ازددنا كمالاً اغتبطنا بخير الآخرين وكمالهم وأحببناهم، إذ إن المحبة هي الاغتباط بسعادة الغير، وتجد المحبة موضوعها الأقصى في الله الموجود الفائق الكمال، فهو خيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكماله نكمل نفوسنا، وهذه ماهية الدين الطبيعي.

أما الأديان الوضعية فتقليد للتقوى الحقة مفيد للجمهور، طقوسها تقليد للأفعال الفاضلة، وعقائدها ظل الحقيقة، وبالرغم من هذا النقص هي ممدوحة إذا عاونت على الارتفاع من الحياة الحسية إلى الحياة الروحية، ومذمومة إذا صرفت عن هذه الغاية، ومن هذه الوجهة خير الديانات الوضعية هي المسيحية، وليس بصحيح أن عقائدها معارضة للعقل.

بهذه الآراء يتابع ليبنتز العقلية الحديثة ولا يزيد عليها شيئًا، ولكنه يعد زعيمًا اتصل أثره إلى اليوم في نواحٍ أخرى؛ فهو قد بيَّن المذهب العقلي تبيينًا منطقيًّا ومضى معه إلى نتائجه المحتومة، وأهمها نظريته في الحرية، فكان أشد استمساكًا من ديكارت بمبدئهما المشترك وأدق تطبيقًا له، وهو أعظم مؤسسي المنطق الرياضي الذي تقدم في عصرنا تقدمًا كبيرًا، وهو مؤسس الروحية التصورية على نحو أكثر جرأة ووضوحًا من مالبرانش، وإلى فلسفته ترجع النظرية الفيزيقية العصرية المسماة ديناميزم، أيْ نظرية الطاقة، والتي ترُد الأجسام إلى «مراكز قوة» أو كهرباء.

الفصل الثامن

جون لوك

(1704 - 1632)

(1) حياته ومصنفاته

هـو أحـد كبـار ممثـلي النزعـة التجريبيـة الإنجليزيـة، جـاء بعـد هوبـس وبيكـون وكان أعمـق منهـما في توضيـح المذهـب الحسـي والدفـاع عنـه، فاسـتحق أن يُدعـى زعيمـه في العـصر الحديـث، ولـئن كانـت النزعـة التجريبيـة الخاصـة بإنجلـترا ظاهـرة في تفكيرهـا منـذ العـصر الوسـيط، فمـن الحـق أن يُذكـر أن لإنجلـترا نزعـة روحيـة أفلاطونيـة اتصلـت منـذ العـصر الوسـيط كذلـك، ووجـدت لهـا ملجـأ في منتصـف القـرن بجامعـة كمـبردج، بينـما كانـت جامعـة أكسـفورد تحافـظ عـلى المدرسـية الأرسـطوطالية، ومـن ممثـلي هـذه الأفلاطونيـة اللـورد بـروك الـذي سـقط قتيـلاً في الخامسـة والثلاثـين (1643) وهـو يناضـل في سـبيل البرلمـان، وهـو يذهـب في كتابـه «ماهيـة الحقيقـة» (1641) إلى أن التجربـة لا توفـر لنـا المعرفـة الحقـة، وأن العقـل حاصـل منـذ الأصـل عـلى المعـاني العليـا الضروريـة للعلـم والأخلاق، فـإن العلـم يرتفع بالفعـل فـوق الحـس، كـما يشـهد نظام كوبرنـك مثـلاً، وأن الأخلاق تدور عـلى ما يجب أن يكـون لا عـلى مـا هـو كائـن، ويصطنـع بـروك وحـدة الوجـود، ويقـول إن العقـل لا يجـد اطمئنانـه النهـائي إلا بمعرفـة العلـة الأولى للموجـودات، وأن كل كـثرة وكل علاقـة، زمانيـة ومكانيـة، مـا هـي إلا مظهـر، وإن معرفتنـا وحـدة الموجـودات في اللـه

تبرئنا مـن الحسـد وتعلمنـا أن في سـعادة القريـب سـعادتنا، فمعارضـة لـوك للمذهب العقـلي ولنظريـة المعـاني الغريزيـة، عـلى ما سـنرى، تتجـه إلى هذه المدرسـة كـما تتجه إلى ديكارت ومدرسـته.

وُلـد جـون لـوك بالقـرب مـن بريسـتول، وكان أبـوه محاميًـا خـاض غـمار الحـرب الأهليـة دفاعًـا عـن البرلمـان، فنشـأ الابـن عـلى حب الحريـة، وظـل متعلقًا بهـا إلى آخر حياتـه، دخـل أول أمـره في مدرسـة ويستمنسـتر ومكـث بها سـت سـنين يتلقـى اللغات القديمـة، إذ لم يكـن يشـتمل البرنامـج عـلى العلـوم الطبيعيـة إلا قليـلاً مـن الجغرافيـا، ولمّـا بلـغ العشريـن دخل أكسـفورد وقضى بها سـت سـنين يتابـع الدراسـات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم يتذوق الفلسـفة المدرسـية، ولم يهتم بالفلسـفة إلا حين قرأ ديكارت وجسـاندي، وبـدا لـه أن الوجهـة الأخلاقيـة مـن الديـن أجـدر بالعنايـة مـن الوجهـة الاعتقاديـة، فـولّى وجهـه شـطر الطـب ودرسـه دون أن يتقـدم للدكتـوراه، وفي 1666 اتصـل باللـورد أشـلي الـذي صار فيما بعـد كونت شفتسـبري ومن أعاظم السياسـيين في عـصره، فـكان كاتبـه وطبيبـه مـدة ثـلاث سـنين، في ذلك الوقت نـشر رسـالة صغيرة «في التشريـح» (1668) وانتُخـب عضـوًا بالجمعيـة الملكيـة، ثم نشر رسـالة أخـرى «في الفن الطبـي» (1669) حيـث يعلـن أن النظريـات العامـة تقف سـير العلم، وأنـه لا فائدة إلا في فـرض الجـزئي الموجـه إلى إدراك العلـل الجزئيـة فيبـين بذلـك عن اتجاهـه التجريبي.

واضطـره النـزاع بـين حـزب البرلمـان وتشـارلس الأول إلى مغـادرة إنجلـترا، فقصـد إلى فرنسـا مرتـين (1672، 1675 - 1679) حيـث كان معظـم إقامتـه بمونبلييـه، ثـم إلى هولنـدا (1683) حتـى نشـوب ثـورة 1688، فعـاد إلى وطنـه في السـنة التاليـة، فعـرض عليـه الملـك الجديـد السـفارة لـدى ناخـب براندبـورج، فطلـب إعفـاءه منهـا بسـبب حالتـه الصحيـة، وقبـل منصبًـا آخـر هـو قوميسـيرية التجـارة والمسـتعمرات، ثـم اعتزل الخدمـة، في هـذا الشـطر الثـاني مـن حياتـه سـاهم في جميـع الحـركات الفكريـة التـي كان يضطـرب بهـا عـصره، وصنَّـف فيهـا كتبًـا، هـي: «رسـالة في الإكلـيروس» و«خواطـر في الجمهوريـة الرومانيـة» و«لا ضرورة لمفـسر معصـوم للكتـب المقدسـة» و«في

التسـامح» و«في الحكومـة المدنيـة» و«معقوليـة المسـيحية» و«اعتبـارات في نتائـج تخفيـض الفائـدة وزيـادة قيمـة النقـد» و«خواطـر في التربيـة»، يحبذ فيهـا طرائق هي التـي اتبعهـا أبـوه في تربيتـه.

أمـا الفلسـفة فقـد اتجـه إليها فكـره في شـتاء 1670 - 1671 على إثر مناقشـات مع بعـض أصدقائـه لم يوفَّقـوا فيهـا إلى حـل المسـائل التـي أثاروهـا، ففطـن إلى أنـه يمتنـع إقامـة «مبـادئ الأخـلاق والدين المُنـزل إلا بعد الفحص عن كفايتنـا والنظر في أيّ الأمور هـو في متناولنـا وأيهـا يفـوق إدراكنـا»، وهكـذا نبتـت عنـده فكـرة البحـث في المعرفـة فوضـع لفـوره رسـالة «في العقل الإنسـاني» يرجع فيهـا معانينا جميعًا إلى معانٍ بسـيطة مسـتفادة مـن التجربـة، ثـم عكـف على الموضـوع يخصص لـه أوقات فراغه مدة تسـع عـشرة سـنة حتـى أتـم كتابـه الشـهير «محاولـة في الفهـم الإنسـاني» (1690) والكتـاب مقسـم إلى أربع مقالات: الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية، والثانية في تقسـيم المعـاني بسـيطة ومركبـة وبيـان أصلهـا التجريبي، والمقالـة الثالثة في اللغـة ووجوه دلالة الألفـاظ عـلى المعـاني وتأثـير اللغة عـلى الفكـر، ومعارضة الفلسـفة المدرسـية باعتبارها فلسـفة لفظيـة، وإبطـال حقيقـة معـاني الأنـواع والأجنـاس، والمقالـة الرابعـة والأخـيرة في المعرفـة، أيْ في اليقـين الميسـور لنـا، فتبحـث في قيمـة المبـادئ الأخلاقيـة، وفي علمنـا بوجودنـا، ووجـود اللـه، وبوجـود الماديـات، وفي العقـل والديـن، والمقالـة الأولى هـي القسـم السـلبي مـن الكتـاب، والمقـالات الثـلاث التاليـة هي القسـم الإيجـابي أيْ عرض المذهـب التجريبـي المبطـل لنظريـة المعـاني الغريزيـة، وقـد دوَّن لـوك هـذه المقـالات أولاً لتوقـف المقالـة الأولى عليهـا، بمعنـى أن القـارئ يقبـل هـذه المقالـة بسـهولة أكـبر إذا مـا رأي كيـف يسـتطيع العقـل أن يكتسـب معارفـه، كـما يقـول المؤلف نفسـه (م2 ف1)، وطبـع الكتـاب ثانية سـنة 1694 بزيـادات كثيرة وتعديلات، وترجم إلى الفرنسـية ونـشرت الترجمـة سـنة 1700 بعـد أن راجعهـا المؤلـف وأضـاف إليها وأصلـح منها.

عـلى أن بضاعتـه الفلسـفية ضئيلـة سـطحية، وأسـلوبه يبـين عـن شيء كثـير مـن السـذاجة، مـن شـواهد ذلـك أنـه يكـثر مـن التمثيـل، ويسـهب في تفصيـل الأمثلـة

كأنها المقصود بالذات، ويسخر مما لا يعرف فتجيء سخريته ثقيلة جدًا، استمع إليه يقول في حملته على القياس: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالعقل، وأنه لا يوجد منذ اختراع القياس رجل بين عشرة آلاف يستمتع بهذه الميزة، ولكن الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة» (م4 ف17 فقرة 4).

ثم يردد الأقاويل المتداولة بين الشكاك والحسيين منذ عهد قديم من أن قواعد القياس ليست هي التي تعلم الاستدلال، وأن القياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج ولا زيادة معارفنا، فلم يميز لوك بين المنطق الفطري الموفور للناس وبين المنطق العلمي الذي وضعه أرسطو، ولم يميز بين العلم الناقص الصادر عن المنطق الفطري وبين العلم الكامل المحقق بقواعد المنطق العلمي، ولم يدرك حقيقة القياس، وفاتته أمور أخرى كثيرة، وهو مع ذلك يجزم فيها جميعًا.

(2) أصل المعاني

أول ما يصنع لوك في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني» هو أن ينحي المذهب الغريزي من طريقه لكي يعرض المذهب الحسي أو التجريبي، وهو يظن أن الغريزية تعني وجود معانٍ صريحة وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، ولم يقل ديكارت وليبنتز شيئًا مثل هذا، وهو يظن كذلك أن الغريزية تدع مجالاً واسعًا للتقدير الشخصي ما دامت معرفة باطنة، فلا يريد أن يتركها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها، ومع أن ديكارت وليبنتز كان يعلمان الفرق بين الذاتي والموضوعي، وكان كلاهما يقيم مذهبه على وجود الله، فإن لوك يصيب الحق في المعرفة الإنسانية حين يقول: «لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا»، وتبعًا لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب

الحسي هو المذهب الوحيد الممكن، ويشرع في دحض النظرية الغريزية فيقول ما خلاصته: لو كان المذهب الغريزي صحيحًا لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار، إن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي حين «يغمض عينيه ويسد أذنيه» ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء، ولو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائمًا، ولكن أقل الناس -حتى من بين المثقفين- يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فورًا عدم الملاءمة بينهما دون التجاء إلى المبدأ القائل: «يمتنع أن يكون شيء غير نفسه»، كذلك ليست المبادئ العملية غريزية، إن هذه المبادئ -من أخلاقية وقانونية- تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين، وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ليس غريزيًّا، وما الضمير إلا «رأيُنا فيما نفعل»، ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث إن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ، أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا يبكّتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرفية، كلا، إنها طبيعية، ولكنها مكتسبة، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية (م1 ف2)، ويقول أصحاب المذهب الغريزي، ردًّا على الاعتراض بأن الأطفال والبُلْه وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلاً تامًّا، إن من الممكن أن تكون المعاني والمبادئ في النفس دون أن تكون مدركة، ولكن كيف تكون هذه المعاني والمبادئ وهي غير مدركة؟ إن وجود المعنى في النفس هو إدراكه، فقولهم يرجع إلى أن المعاني موجودة في النفس وغير موجودة فيها، كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائمًا ولكنه لا يحس الجوع دائمًا... فواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة وباللاشعور، مع أن الذاكرة دليل ساطع عليهما.

متى بطل المذهب الغريزي وجب تفسير آخر للمعرفة، والحق عند لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم يُنقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي

تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعًا، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية؛ أيْ إحساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية؛ أيْ تفكير (ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور)، وليس هناك مصدر آخر لمعانٍ أخرى (م2 ف1)، ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي؛ فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية، ثم نُقلت بالتدريج على ضربين، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز؛ فألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها، أخذت أولاً من الماديات، ولفظ النفس معناه الأصلي... وهكذا، بحيث «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس» (م2 ف2)، وإن لوك لعلى حق في قوله هذا، وليس في وسع الغريزيين أن يدلونا على معنى واحد من معاني المجردات والروحيات مطابق لموضوعه ومسمى رأسًا من موضوعه، وإذا أضفنا إلى هذه العبارة المشهورة ما أضافه ليبنتز بقوله «إلا العقل نفسه» أصبنا الحقيقة الكاملة في المعرفة الإنسانية، ولكن لوك لا يقبل هذه الإضافة، ويزعم أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتي:

معانينا طائفتان: معانٍ بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، ومعانٍ مركبة ترجع إلى التفكير، أما المعاني البسيطة فطوائف ثلاث: أولاها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، أملس، خشن، مُر، امتداد، شكل، حركة...، والطائفة الثانية المعاني المدركة باطنًا، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطنًا معًا، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة (م2 ف7)، اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريبًا، والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل إحساس خارجي وكل فكرة نفسية، والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي يقضي بين معانينا في تعاقبها، وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة، ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون

هـذا الفعـل قـد سـبق، وهكـذا تفسر جميع المعـاني التي من هـذا القبيل، فـإن النفس في إدراكهـا منفعلة تسـجل الواقع.

أمـا المعـاني المركبـة فالنفـس فيهـا فاعلـة إذ إنهـا هـي التـي تصنعها، وهـذه المعاني طائفتـان: طائفـة تؤلـف فيهـا النفس المعاني البسـيطة في معنى شيء واحـد، مثل معنى الذهـب أو معنـى الإنسـان، وطائفـة تؤلـف فيهـا النفس المعـاني البسـيطة بحيث تمثل مـع ذلـك أشـياء متمايـزة، مثـل معـاني الإضافـة بالإجـمال، كمعنـى البنـوة يجمـع بـين معنـى الابـن ومعنـى الأب، وكمعنـى العلـة يجمع بين معنـى شيء موجِـد ومعنى شيء موجَـد منـه، والأصـل في هذا أن تعاقـب الظواهر يخلق بينها علاقـات في الذهن تحملنا عـلى اعتقـاد أنـه إذا وقعـت ظواهر معينـة وقعت ظواهـر معينة، ولكن هـذا الاعتقاد ذاتي بحـت، وليـس للعليـة مـن معنـى سـوى هذا التوقـع الـذاتي، وكمعنـى اللامتناهي، سـواء أضيـف للـه أو للزمـان أو للمـكان، فقـد ظنـه ديـكارت بسـيطًا وهـو مركـب مكتسـب بإضافـة الكميـة المحدودة المعلومـة بالتجربة إلى مثلها، وهكـذا إلى غير نهاية، وكمعنـى التشـابه، ومعنـى التغايـر... إلـخ (م2 ف12)، والطائفة الأولى تنقسـم بدورها إلى قسـمين: قسـم يشـمل معاني الأعراض، وهي معاني أشـياء لا تتقوم بأنفسها، كالمثلث أو العدد، وقسـم يشـمل معاني أشـياء تتقوم بأنفسـها كالإنسـان، وتنقسـم الأعراض إلى أعـراض بسـيطة، وهـي المركبـة من معنى بسـيط واحد مع نفسـه، كالعـدد المركب من تكـرار الوحـدة، والمـكان والزمـان المركبـين من أجـزاء متجانسـة، وإلى أعـراض مختلطة، وهـي المركبـة مـن معـانٍ بسـيطة متنوعة، مثـل معنى الجـمال المركب من لون وشـكل يحدثـان سرورًا في الـرأي، ومعـاني القتـل والواجـب والصداقة والكـذب والرياء...

وللتركيـب ثـلاث طرائـق: المضاهـاة والجمـع والتجريـد، أمـا المضاهـاة فتكـون المعـاني المندرجـة تحـت اسـم الإضافـة، وأما الجمـع فهو التأليـف بين المعاني البسـيطة، وأخـيرًا التجريـد وهـو الانتبـاه إلى الخصائـص المشـتركة بـين الجزئيـات وفصلهـا عـن الخصائـص الذاتيـة لـكل جـزئي، فنحصـل عـلى معـانٍ كليـة نـدل عـلى كل منهـا بلفـظ واحـد يغنينـا عـن ألفـاظ لا تحـصى للدلالـة عـلى كل جزئي، كـما يغنينا عـن حفظ صور

الجزئيات وهـي لا تحـصى كذلـك (م3 ف6 و7)، فالمعنـى الـكلي معنـى ناقـص يحتـوي عـلى بعـض خصائـص الـشيء دون بعـض، وكلـما كان أكثر كليـة كان أكثر نقصًا، فمعنى الجنـس جـزء مـن معنـى النـوع، ومعنـى النـوع جزء مـن معنى الفـرد، فالمعنـى الكلي مـن صنـع الفكـر لا يقابلـه في الخارج «صـورة» ثابتة كـما يظن المدرسـيون (م3 ف11)، أجـل إن الطبيعـة تحـدث أشـياء متشـابهة، والفكـر يكوّن معانيـه الكليـة بمناسـبة المشـابهات، ولكـن المعـاني الكليـة خلاصـات لِـما نعـرف مـن كيفيـات الأشـياء، فكلـما تغـيرت المعرفـة تغـيرت الأنواع (م3 ف6) والأشـياء خاضعة للتغير، فكلـما تغيرت الأنواع تغـيرت المعرفة.

(3) الفكر والوجود

بعـد هـذا التحليـل تأتي مسـألة قيمة المعرفة: هـل لمعانينا مقابـل في الوجود؟ وهل توجد جواهـر مقابل الظواهر؟

يقـول لـوك: «مـن البـين أن الفكـر لا يـدرك الأشـياء مبـاشرة، بـل بوسـاطة مـا لديه عنهـا مـن معـانٍ... فكيف يعلم الفكـر أن معانيه مطابقة للأشـياء؟» (م4 ف4)، ونقول: بـل كيـف يعلـم أن هنـاك أشـياء؟ هـذا موقـف ورثـة لـوك عـن ديـكارت، ولكنـه لم يقـدر المسـألة حـق قدرهـا ولم يشـك قـط في وجـود عـالم خارجـي، وبعـد أن وضـع الحقيقـة في صحـة لـزوم العلاقـات بـين المعـاني بالاسـتدلال، عـاد فجعـل الحقيقـة في المطابقـة بـين المعـاني والأشـياء، والمـراد المعـاني البسـيطة؛ لأن المعـاني المركبة عبـارة عن نمـاذج يصنعهـا الفكـر ويتأملهـا كـما تقـدم، وبعـد أن نقـد معنـى الجوهـر عـاد فقـال بوجـود جواهـر غـير مدركـة في أنفسـها هـي النفـس واللـه والمـادة، ونقـده للجوهـر يرجـع إلى أنـه معنـى مركـب؛ ذلـك أن الفكـر يلاحـظ تـلازم معـانٍ بسـيطة مكتسـبة بحـواس مختلفـة، فيعتـاد اعتبـار هـذا المجمـوع شـيئًا واحـدًا، ويطلـق عليـه اسـمًا واحـدًا كالإنسـان والفـرَس والشـجرة، ويتوهـم أن هنـاك أصـلاً تقـوم فيـه الكيفيـات؛ لأنـه لا يـدرك كيـف يمكـن لهـذه المعـاني البسـيطة أو الكيفيـات أن تقوم بأنفسـها (م2 ف23). وهـذا يعنـي أن لـوك يظـن القائلـين بالجوهـر يريدون بـه موضوعًـا عاطلاً من

الكيفيـات مخفيًـا تحتهـا، والواقـع أن الكيفيات عندهـم كيفيات الموضـوع وأن التمييز بينـه وبينهـا تمييـز ذهنـي لـه أصـل في حقيقـة الأشـياء هـو أن الأشـياء تتقلـد كيفيـات مختلفـة مـع بقائهـا هي هـي بالماهية، عـلى أن لوك يعتقـد بوجود الجوهر كـما ذكرنا، ويقـول لـو اسـتطعنا إدراكهـا لأدركنا ائتـلاف الكيفيات، ولكننـا لا نسـتطيع لأن معرفتنا مقصورة عـلى الإحسـاس والتفكير.

فالنفـس مجمـوع معـانٍ بسـيطة مدركـة بالتفكـير، والأنـا هـو هـذا الـشيء المفكـر المـدرك لأفعالـه، ووجـوده موضـوع حـدس باطـن لا يتطـرق إليـه شـك ولا يحتـاج إلى دليـل، وجهلنـا بجوهـر النفـس لا يخولنـا الحـق في إنكار وجودهـا، بَيْدَ أنّ لـوك لا يريد أن يقـول إن «الذاتيـة الشـخصية» تقـوم في ذاتية النفـس أيْ في بقائها هـي هي، ولكنه يردهـا إلى ذاتيـة الشـعور بالأنـا الـذي يتذكـر الآن فعـلاً ماضيًا (م2 ف27)، غـير أن هذا وصـف لشـعورنا بالشـخصية، وليس تفسـيرًا لإمـكان الذاكرة والشـخصية، أليـس التذكر يسـتلزم بقـاء الأنـا الـذي يتذكـر هـو هـو؟ هـذه مسـألة يراهـا لـوك مجـاوزة لدائـرة التجربـة البحتـة فـلا يريـد أن يعـرض لها، كذلك يفعل في مسـألة مـا إذا كان الأنا روحيًّا أو ماديًّـا، بسـيطًا أو مركبًـا، وهـذه مسـألة تقتـضي حـل مسـألة أخرى هي مـا إذا كانت المـادة تسـتطيع أن تفكـر أو لا تسـتطيع، ولا سـبيل إلى حلهـا لأننـا نجهل جوهـر المادة كـما نجهـل جوهـر النفس، فليس بوسـعنا أن نتأكـد إن كانت قوة التفكـير تلائم طبيعة المـادة أو لا تلائمهـا، وقـد يكـون اللـه كـوَّن جسـمًا مـا بحيـث يقـدر أن يفكـر ونحـن لا ندري.

واللـه موجـود، ولكـن ماهيتـه مجهولـة لا يسـتطيع عقلنـا أن يعينهـا، ولسـنا نؤمن بوجـود اللـه بنـاء على معنـى غريزي، بل بنـاء على برهـان، إن المعنى الغريـزي معدوم بالمـرة عنـد الذيـن يقولـون إنهـم ملحـدون، وعنـد بعـض القبائـل المتوحشـة، وهـو إن وُجـد عنـد العامـة فإنـه مشـبع بالتشـبيه ولا يطابـق حقيقـة اللـه، فلـو كان في النفـس معنـى غريـزي عـن اللـه لآمـن بالله جميع النـاس وتعقلوه كـما هو، وليـس بصحيح أن معنـى اللانهايـة سـابق عـلى معنـى النهايـة، كما يدعـي ديـكارت، وإنما اللانهايـة معنى معـدول، ونحـن نتصـور لانهايـة اللـه عـددًا غـير محـدود مـن أفعـال اللـه بالإضافة إلى

العـالم، ونتصـور سرمديـة اللـه زمانًـا غـير محـدود، أيْ إن تصورنـا اللانهايـة ليـس تصور لانهايـة متحققـة بالفعـل، وإنما هـو تصـور تـدرج لا نهايـةَ لـه، وإن كانـت اللانهايـة الإلهيـة في ذاتهـا شـيئًا آخـر يفـوق تصورنـا وكفايتنـا المحـدودة، سرمديًّـا كليَّ القـدرة، وعاقـلاً أيضًـا مـن حيـث إنه خُلـق في العقـل، وخالق المادة مـن حيث إنـه خلق نفسي، وإن خلـق المـادة أيـسر مـن خلـق النفس، وهـذا البرهان برهـان على وجـود الله وعلى ماهيتـه في آن واحـد دون حاجـة إلى معنـى غريـزي، ولكن لوك يعوِّل على مبـدأ العِلّيّة، وهـو عنـده مركـب بفعل النفس غـير موضوعي، ويتحـدث عن العقل والمـادة والنفس والسرمديـة كـما لـو كان يـدرك كنههـا، وقـد قـرر أن عقلنا يجهـل الكُنه ولا يدرك سـوى الظواهـر، فهـو يعـود إلى فطـرة العقـل برغمه ودون أن يشـعر.

والأجسـام موجـودة، وعلمنـا بوجودهـا محقـق عمليًّـا وإن لم يكـن في مثـل يقـين علمنـا بذاتنـا وباللـه، يـدل عـلى وجودهـا أولاً أن الذهـن لا يسـتطيع إحـداث صورهـا مـن تلقـاء نفسـه، وكل فاقـد حاسـة فهـو عاطـل مـن المعـاني المتعلقـة بتلـك الحاسـة، كالأكمـه فإنـه عاطـل مـن معـاني الألـوان ولا يتصورهـا إن أمكـن وصفهـا لـه، ثانيًـا أننا نميـز المعنـى الآتي مـن الحـس والمعنـى الآتي مـن الذاكرة، فـالأول مفروض علينـا والثاني تابـع لـلإرادة تذكـره أو لا تذكـره، وإن مـا يصاحـب الأول مـن لـذة أو ألم لا يصاحـب الثـاني، ثالثًـا أن الحـواس يؤيـد بعضهـا بعضًـا، فالـذي يـرى النـار يسـتطيع أن يمسـها إن شـك في وجودهـا، وحينئـذ يحـس ألمًـا لا يمكـن أن يحـس مثلـه لـو كان إدراكـه مجـرد تصـور (م4 ف11)، عـلى أن معانينـا ليسـت صـور الأشـياء أو أشـباهها، وإنمـا هـي علامـات دالـة عليهـا، كـما أنّ الألفـاظ لا تشـبه المعـاني التـي تقـوم في النفس حال سـماعها ولكنهـا تـدل عليهـا، إن جوهر الأجسـام خافية علينـا كل الخفـاء، ولكنها بقوة أو كيفيـة فيهـا تثـير فينـا معـاني هـي عبـارة عـن انفعالنـا بتأثيرهـا، والكيفيـات: أوليـة وثانويـة، الكيفيـات الأوليـة هـي الامتـداد والشـكل والصلابـة والحركـة، وهـي واقعيـة موضوعيـة ملازمـة للأشـياء في جميـع الأحـوال وإن كانـت لا تمثلهـا حـق التمثيـل، فـإن فكـرة الامتـداد غامضـة لا تفـسر وحـدة الجسـم أو تماسـك أجزائـه، وهـي متناقضـة لتناقـض الانقسـام إلى غـير نهايـة، والكيفيـات الثانويـة هـي اللـون والصـوت والطعـم والرائحـة والحـرارة والـبرودة وهـي ليسـت للأجسـام في أنفسـها، وإنمـا هـي انفعالاتهـا

بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى انفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة في تجربتنا.

والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يُدرَك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية، وتلك نتيجة المذهب الحسي الذي بعثه روسلان وجدده أوكام وهوبس وبيكون، وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها، فإن لوك ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن، ولكن سيأتي فلاسفة من الإنجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسرون الفكر كله بتداعي المعاني تداعيًا آليًا، فيضمون المذهب الحسي إلى صورته القصوى.

(4) السياسة

يعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الحر الجديد، فهو يعارض هوبس في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى، ويذهب إلى أن للإنسان حقوقًا مطلقة لا يخلقها المجتمع، وأن حالة الطبيعة تقوم في الحرية، أيْ إن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدي إلى المساواة، العلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعًا طبيعيًّا سابقًا على المجتمع المدني، وقانونًا طبيعيًّا سابقًا على القانون المدني، وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شيء كما يزعم هوبس، ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما.

أما حق الملكية فإنه حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، لا على الحيازة أو القانون الوضعي، وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، ولا تصير الحيازة حقًّا إلا إذا استلزمت العمل، على أن حق الملكية خاضع لشرطين، الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك، والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم فإن هذا

حق لهم، فحرية العمل هي المبدأ الذي يسوغ الملكية والمبدأ الذي يحدها، إذ يجب أن تبقى حرية العمل مكفولة دائمًا للجميع.

وأما الحرية الشخصية فمعناها أنه ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر، إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنسانًا أيْ كائنًا حرًّا، فهي واجب طبيعي أكثر منها سلطة، وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير، والسلطة السياسية تراضٍ مشترك وعقد إرادي؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً وحرية، بخلاف الحال في علاقة الآباء والأبناء، فأساس الاجتماع الحرية والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبس، فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عمّا يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع، وذلك هو حق الاقتصاص، فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها؛ لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة، خلافًا لما يدعي هوبس، الحق أنها ليست شكلاً من أشكال الحكومة المدنية، وإنما هي محض استعباد، والملك المستبد خائن للعهد، والشعب في حل من خلع نَيْره.

ويجب الفصل بين الدولة والكنيسة، إن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية، نحن إذ نولد ملك الوطن لا ملك الكنيسة، ولا ندخل فيها إلا طوعًا، ولمّا كان المجتمع المدني غير قائم على مصالح الكنيسة، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية، مبدأ الدولة أن لكلٍّ أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقًا للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني.

تلك هي الآراء البارزة في كتب لوك السياسية، وسيكون لها ولآرائه في المعرفة أكبر الأثر على القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا، فيشيع المذهب الحسي ويشيع المذهب الحر في الدين والسياسة والتربية.

الباب الثالث

تحليل ونقد
(القرن الثامن عشر)

تمهيد

أظهـر مـا يبـدو للناظر في فلاسـفة القـرن الثامن عشر اشـتراكهم في التحليـل والنقد، تحليـل المعرفـة ونقـد العقـل والديـن والنظـم الاجتماعية والسياسـية، فأمّا نقـد العقل فيسـتند إلى المذهـب التصـوري مـن جهـة، وإلى المذهب الحـسي من جهة أخـرى، مبدأ المذهـب التصـوري أننـا لا نـدرك سـوى أفكارنا، فيبقـى كل ما عدا الأفـكار موضع بحث كـما كان عنـد ديـكارت والذيـن جـاءوا بعـده، ومبـدأ المذهـب الحـسي أنـه لا قيمـة للمعـاني المجـردة، فينتـج أنـه لا قيمـة لما بعـد الطبيعـة، وكان نيوتـن قـد عـرض علـمًا خالصًـا مـن الميتافيزيقـا، فأُعجب به كثـيرون واتخذوا منه ومن الحسـية دعامتين أقاموا عليهـما الماديـة، وصنعـوا بديـكارت مثـل ما صنع هو بأرسـطو فبـددوا آراءه الفلسـفية والعلميـة جميعًـا، وأمّـا نقـد الديـن فيصـدر عن المواقـف السـابقة، وقد كـثرت الكتب الباحثـة في الديـن الطبيعـي خـلال القرن، وأمّا نقـد النظم الاجتماعية والسياسـية فتابع للمواقـف السـابقة كذلك وللنـزوع العـام إلى الحرية.

والفلاسـفة كثـيرون في هـذا القـرن؛ لذا رأينا أن نقسـم هذا البـاب إلى ثلاث مقالات: تتنـاول المقالـة الأولى الفلسـفة في إنجلـترا، وتتنـاول الثانية الفلسـفة في فرنسـا، وتعرض الثالثـة مذهـب كانـط وهـو فيلسـوف ألمانيا الأكـبر، وهو وحـده في عصره يضـارع كبار فلاسـفة القـرن السـابق، أمـا سـائر معاصريـه فنلاحـظ فيهـم انحطاطًـا فلسـفيًا واضحًا؛ نلاحـظ أفـكارًا سـاذجة في أسـلوب سـهل قليـل الاصطلاحـات أقـرب إلى الأدب منـه إلى الفلسفة.

المقالة الأولى

الفلسفة في إنجلترا

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية

(1) إيزاك نيوتن (1642 - 1727)

هـو العـالم الشـهير خريـج جامعـة كمـبردج والأسـتاذ بهـا، أهـم كتبـه: المبـادئ الرياضية للفلسـفة الطبيعيـة (1687)، والبصريـات (1704)، كان لمنهجـه العلمـي ولمكتشـفاته أثر في الفلسـفة، وكانـت لـه فلسـفة خاصـة تركـت هـي أيضًا أثـرًا، جـاء اكتشـافه للجاذبية مؤيـدًا للمذهـب الآلي وموطـدًا للثقـة في المنهـج الريـاضي، فقـد دل عـلى مبـدأ يفـسر تماسـك أجـزاء الطبيعـة، ووضـع قانونـًا كليًّـا اسـتخرج منـه بالقيـاس نتائـج متفقـة مع التجربـة، عـلى أنـه إذ يقـول بالجاذبيـة يعلـن أنه لا يزعم بهـذه التسـمية تعيين طبيعة القـوة التـي تقرب جسـمًا من جسـم أكبر، وهـذه نقطة جديـرة بالملاحظـة؛ فإنها تعني أن العلـم الآلي يلتقـي مـع الظواهـر ولكنـه لا يدعـي تفسـيرها.

ومنهجـه الريـاضي يحـدوه إلى القول بمكان مطلـق وزمان مطلـق كاللذين تتخيلهما المخيلـة وتعـول عليهـما الرياضيـات، والإطـلاق صفة مـن صفـات الله، فالمـكان المطلق هـو الواسـطة التـي يتجـلى بهـا حضـور اللـه في كل مـكان ويعلـم أحـوال الموجـودات، والزمـان المطلـق هـو أبديـة الله، وبـذا يجعل نيوتـن من المـكان والزمان شـيئين ثابتين، وهـو يبرهـن عـلى وجـود اللـه مـن ناحيـة أخـرى هـي الغائيـة الباديـة في نظـام العـالم وجمالـه، فيلاحـظ أن الطبيعـة لا تفعـل شـيئًا عبثًـا، وأنهـا تتخـذ دائمًـا أبسـط الطـرق،

وأن نظامنا الشمسي لا يفسر بقوانين آليّة، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوي حجمه وثقله وسرعته، ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام، وجعلت السيارات تدور بدل أن تخضع للثقل وتسقط على الشمس، يضاف إلى ذلك ما يشاهَد من نظام عجيب في الكائنات الحية وأعضائها، وغرائز الحيوان الأعجم منها، فلم يكن نيوتن ماديًّا ولم يستخدم الآلية إلا لربط الظواهر في نظام علمي.

(2) جون تولاند (1670 - 1721)

هو من أوائل دعاة المادية في إنجلترا في هذا القرن، ومن «أحرار الفكر» المتحمسين، نشر آراءه في «رسائل إلى سرينا» (يريد الملكة صوفيا شارلوت البروسية، وكان قد أقام لديها في سنتي 1701 و1702، وتعرف هناك إلى ليبنتز)، وقد ألحق بهذه الرسائل «ردًّا على سبينوزا»، ومقالاً في «الحركة باعتبارها خاصية جوهرية للمادة» (1704)، ثم في كتابه «وحدة الوجود» (1710). وهو يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حي، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورها ديكارت، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس، فلا حاجة لافتراض النفس، سواء أكانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائي، والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توافر لها التركيب المطلوب، مثل تركيب المخ، فالفكر وظيفة المخ كما أنّ الذوق وظيفة اللسان، وقد خلق الله المادة فاعلة، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما في الجمادات والأحياء من نظام، ومعنى هذه العبارة الأخيرة أن تولاند كان واحدًا من «الطبيعيين» المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين[1] لعنايته وللوحي وللنفس وللآخر! وكانوا كثيرين دعوا deists.

(3) ديفيد هارتلي (1704 - 1757)

طبيب وعالم طبيعي، يصرح في كتابه «ملاحظات على الإنسان» (1749)

(1) في كتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي تعريف للطبيعيين يطابق تمامًا المقصود بكلمة deists عند الإفرنج.

بأنـه متأثـر بنيوتـن ولـوك، ويذهـب إلى مثـل مذهـب تولانـد، مـع فـارق بسـيط هـو أنـه يضـع في الإنسـان «نفسًـا» هـو جوهـر جسـمي متمايـز مـن الدمـاغ وهـي التـي تفكـر بوسـاطة الدمـاغ، ومـا أهميـة هـذا التمييـز ولم نخـرج مـن دائـرة المـادة؟ ويرى هارتـلي أن تأثـير الدمـاغ في الفكـر هـو مـن الوضـوح بحيـث يـدل دلالـة قاطعـة عـلى أن الفـرق بـين المـادة والفكـر فـرق بالدرجـة لا بالطبيعـة، وأنهـما لـو كانـا متباينـين لما أمكـن أن يتفاعـلا، ويفـسر الإحسـاس بأنـه حركة المـادة العصبيـة، أو اهتـزاز أثيري من العضـو إلى المركـز المخـي بوسـاطة الأعصـاب الحاسـة ويفـسر الفكـر بأنه حركة نفسـية مقابلـة للحركـة العصبيـة، وإذا مـا تكـرر الاهتـزاز الأثـيري ترك أثـرًا هو المعنـى، وتقوم حياتنـا الفكريـة في تداعـي المعـاني، ويقـوم هـذا التداعـي في ترابـط الحـركات العصبية أو الاهتـزازات الأثيريـة، ويرجـع إلى قانـوني التعاقب والتقارن فحسـب، وليـس التداعي بالتشـابه قانونًـا أصيلاً، وتفـسر العواطـف العليـا بتداعي العواطـف الدنيـا، مثال ذلك محبـة اللـه، فإنهـا تنشـأ جزئيًّـا مـن دواعٍ أنانيـة، ولكـن لمّـا كان اللـه يعتبر علة الأشـياء جميعًـا فـإن تداعيـات لا تحـصى تجتمـع في فكـرة اللـه فتعظمهـا حتـى تمحـى بإزائهـا سـائر الأفـكار، فهـذه النظريـة تجعـل مـن هارتـلي أحـد مؤسـسي مذهـب التداعي.

(4) جوزيف بريستلي (1733 - 1804)

هـو مكتشـف غـاز الأكسـجين، وكان لاهوتيًّـا مؤمنًـا باللـه وبالمسـيحية، ولـو أنـه عـارض عقيـدة الثالـوث، ومـع ذلـك انحـاز إلى نظرية هارتـلي، ولم يكن هـذا الجمع بين الإيمـان وبـين الماديـة شـاذًّا عند الماديين الإنجليز، وقد حشـد بريسـتلي في كتابه «بحوث في المـادة والـروح» (1777) أدلـة الماديـين المتقدمـين والمتأخريـن، وأضـاف إليهـا أخـرى مـن عنـده، نذكـر أهمهـا فيما يـلي، يقول:

(1) لو كانت النفس بسيطة لَما كانت في الجسم الممتد في المكان.

(2) إن نمو النفس مساوق لنمو الجسم تمام المساوقة، فهي تابعة له.

(3) ليـس لدينـا معنـى واحـد إلا وقـد جـاء عـن طريـق الإحسـاس أيْ عـن طريـق الجسم.

(4) إن معاني الماديات، كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها، فكيف يمكن أن توجد هذه المعاني في نفس غير منقسمة؟

(5) ما فائدة النفس من الجسم؟ ولِمَ توجد فيه إذا كانت تستطيع أن تحس وتعقل وتعمل مستقلة عنه؟

ومن هذه الاعتراضات وأمثالها ندرك أن بريستلي لم يفهم معنى النفس المتحدة بالجسم لكي تمنحه الوحدة وتعمل بوساطته.

على أنه يقر باستحالة تفسير شعورنا بالشخصية مع القول بالمادية، إذ إن هذا الشعور يعني الشعور بجملة الأجزاء مع قيام كل جزء برأسه، ويسلم بأن هذه الحجة أقوى حجج الروحيين، ولكنه يعود فيسألهم: كيف تؤلف كثرة المعاني والعواطف والإرادات وحدة الشخصية؟ ويزعم أن المادية والروحية سواء في هذه النقطة، أيْ إن كلتيهما تركب الوحدة بالكثرة، ولم يدرك الفارق العظيم بين كثرة مادية آحادها متخارجة، وكثرة معنوية آحادها أعراض أو أفعال لجوهر بسيط يستطيع لبساطته أن ينعكس على نفسه ويدرك وحدته.

وبريستلي يسمي مذهبه بالمادية، ولكنه يعتقد أن ماهية المادة القوة، قوة جاذبة ودافعة، وأنه يجب تصور الذات بمثابة «نقط قوة» وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعبر عن ماهية المادة بل عن فعل هذه المادة في الحس.

(5) إراسم دروين (1731 - 1802)

طبيب وعالم طبيعي وشاعر وفيلسوف، اصطنع نظرية هارتلي، وذهب في كتابه «قوانين الحياة العضوية» (1794) إلى أن الغرائز تتكون بالتجربة والتداعي بتأثير غريزة حب البقاء والملاءمة مع البيئة، ثم ذهب إلى أبعد من هارتلي فأكد أن الصفات المكتسبة بالطريقة المذكورة تنتقل بالوراثة.

الفصل الثاني

الفلسفة الخلقية والاجتماعية

(1) لورد شفتسبري (١٦٧١-١٧١٣)

المذاهب التي نُجملها في هذ الفصل تؤلف موقفًا وسطًا بين مذهب الأنانية الذي يمثله هوبس، وبين المذهب العقلي الذي يريد أن يرجع الأخلاق إلى قواعد ثابتة، فإن أصحاب هذا الموقف الوسط يستهجنون الأنانية ويرون بينها وبين الأخلاق الصحيحة مسافة كبيرة، ولكن المذهب الحسي أضعف ثقتهم بالعقل، فلجأوا إلى العاطفة وطلبوا إليها أن تمدهم بأسس الأخلاق، وأولهم شفتسبري حفيد اللورد الذي عرفه لوك.

يذهب شفتسبري في كتابه «بحوث في الفضيلة» إلى أنه ليس بصحيح أن الميل الأساسي في الإنسان هو محبة الذات، إن في الإنسان ميولاً اجتماعية طبيعية، بل إن في الحيوان مثل هذه الميول، وهي في كل نوع موجهة لخير النوع، وهي صنع غاية تحقق بها النظام الكلي، لقد بدد هوبس معنى الأخلاق، وهدم لوك أساس الأخلاق بنقده للمعاني الغريزية واستبعاده كل غريزة طبيعية، ليس يمكن الادعاء أن معنى المحبة والعدالة مستمدان من التجربة وحدها أو من الدين وحده، إن هناك غريزة تربط الفرد بالنوع، فلَمْ يعِش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحدًا، ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية، هي الإعجاب بالنبل والخير، واحتقار الخسة والخبث،

وذلك هـو الحـس الخلقـي، لدينـا حـس باطـن قوامـه محبـة النظـام والجـمال، وهـذا الحـس يـدرك الخـير والـشر في الأفعـال إدراكًا بديهيًّا مما يدرك البصر الألوان في الأشـياء، فـإذا طاوعنـاه وجدنـا الإيثـار يحـدث في النفـس اغتباطًـا لطيفًـا بمـا نهيئـه للغـير مـن سـعادة، فيتفـق الإيثـار والأثـرة ولكنهـا أثـرة يفـوق الاغتبـاط بهـا الاغتبـاط باللـذات الحسـية العنيفـة، ويكفـل الأخـذ بهـا النظـام والتناسـق في الحيـاة الفرديـة والحيـاة الاجتماعيـة في الوقـت نفسـه.

(2) فرنسيس هاتشيسون (1694 - 1747)

نـشر عـدة كتـب في الأخـلاق، أهمهـا كتـاب «الفحـص عـن أصـل معنـى الجـمال والفضيلـة» (1725) وعُـيِّنَ أسـتاذًا بجامعـة جلاسـكو في سـنة 1729، ويقتصر عمله على ترتيب آراء شفتسـبري والتوسـع في شرحها والتدليل عليها، وهو يذهب إلى أن لنا حسًّـا للخـير الخلقـي، وأنـه مـع ذلـك لا يغنـي عـن العقـل وعـن التجربـة، فالعقـل يسـتنبط الوسـائل لتحقيـق غايـات ذلك الحس، والتجربـة تظهرنا على معلـولات الأفعال وتعلمنا أن خـير الأفعـال مـا عـاد بأكبر سـعادة على أكبر عدد مـن الناس، والحـس الخلقي منحة مـن اللـه ودليـل عـلى حكمتـه السـامية مـن حيـث إن هـذا الحـس لا يقـر إلا الأفعـال النافعـة للغـير أو العائـدة علينـا بخـير شـخصي يتفق مع خـير الغير وهو حـس أصيل لا يرجـع إلى الديـن ولا إلى النفـع الاجتماعـي، أمّا أنه لا يرجع إلى الدين فالشـاهد عليه ما نـراه مـن بعـض الناس الذيـن لا يعرفون اللـه ولا ينتظرون منه ثوابًا وهـم حاصلون مع ذلـك عـلى معنـى رفيع للـشرف، وإذا اسـتبعدنا الحـس الخلقـي ولم نعتبر سـوى الجزاء الإلهـي، كانـت أفعالنـا صـادرة عـن إغـراء الثـواب أو خـوف العقـاب لا عـن الشـعور بالواجـب، وأمّـا أن الحـس الخلقـي لا يرجـع إلى اعتبـار النفـع الاجتماعـي، فدليلـه أننا لا نقـدر سـوى الأفعـال النزيهـة، فنحتقـر الخائـن لوطنـه ولـو كان نافعًا لوطننـا، ونكبر العـدو الكريـم، فالأخـلاق قائمـة بذاتها مسـتقلة عن الديـن والتجربة.

(3) آدم سميث (1723 - 1790)

أخـذ عـن هاتشيسـون بجامعـة جلاسـكو، ثـم قصـد إلى أكسـفورد، وفي سـنة 1751

صار أستاذًا بجامعة جلاسكو، وكان تدريسه مؤلفًا من أربعة أقسام: اللاهوت الطبيعي، الأخلاق، الحق الطبيعي، الاقتصاد السياسي، وله كتابان مهمان: الأول «نظرية العواطف الأخلاقية» (1759) والثاني «بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها» (1776) كان بمثابة «شهادة ميلاد» علم الاقتصاد السياسي باعتباره علمًا قائمًا برأسه مبنيًّا على التجربة، وعُدَّ سميث مؤسسه.

وفيما يلي كلمة عن كل كتاب:

في «نظرية العواطف الأخلاقية» يرى آدم سميث هو أيضًا استحالة تعيين الفضيلة في كل حالة جزئية بِناءً على قوانين ثابتة، ويرجع هذا التعيين إلى «العطف» أو التعاطف أيْ انفعالنا بعواطف الغير، ويستخرج قانون السيرة من قوانين العطف، فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى، فلا نراهم يألمون أو يضحكون أو يغضبون إلا ونشاطرهم شعورهم، ذلك ميل طبعي غير إرادي يحسه أشد الناس أنانية، وهكذا تجعلنا الطبيعة متضامنين جميعًا، نسر أو نحزن لِما يصيب الغير، وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كي يطلب لذاته، وهذا يكفي أساسًا للأخلاق؛ لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير، مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيرًا فينا من حلم خصمه، وأننا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكانة المسيء، فقوانين العطف وقوانين الأخلاق متطابقة، بحيث نستطيع أن نضع هذه القاعدة: «لا تفعل إلا ما شأنه أن يحوز رضا إخوانك في الإنسانية ويكسبك عطفهم»؛ إذ إن خيرية الفعل تقاس بما يثيره من عطف خالص شامل في الحاضر والمستقبل، ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعاني الأخلاقية من مدح وذم وندم وواجب، فكما أنّنا نحكم على الآخرين، يحكم الآخرون علينا، فنعتاد النظر إلى أفعالنا مما ينظرون إليها أيْ دون تحيُّز، حتى إننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنتعرض للوم والمذمة، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضًا من حيث إننا شهود أفعالنا نغتبط بها أو نألم لها تمشيًا مع تلك العاطفة الباطنة، وعلى ذلك ليس الحس الخلقي غريزة كاملة منذ البداية، ولكنه يتكون ويترقى بالعقل والتجربة، وما يسمى

بالواجب صادر عن العطف وراجع إليه، بمعنى أن العمل بمقتضى الواجب يقوم في أن يُنَصِّب كل منَّا نفسه شاهدًا عدلاً على نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذي يشعر به الآخرون لو علموا بها.

وفي كتاب «ثروة الأمم» يقصد إلى أنه يكفي الناس شر تدخل الحكومة وتعسفها، فيبين أن للثروة مصدرين هما العمل والادخار، وأنهما لا ينموان إلا حيث يُترك «روح الصناعة» حُرًّا من كل قيد، وأن قانون المنفعة كفيل بتنظيم الشئون الاجتماعية، بحيث إذا كفت الحكومة عن التدخل وتركت قانون تقسيم العمل بحسب الكفايات وقانون العرض والطلب يفعلان فعلهما، رأينا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان، فيضع سميث هذه القاعدة: «كل إنسان، ما دام لم يخالف قانون العدالة، فهو حر كل الحرية في اتباع الطريق الذي تدله عليه منفعته»، ولكنه يعني بالعدالة معنى غريبًا، فيحلل المنافسة التجارية بجميع وسائلها، ولا يقر للعامل بحد أدنى من الأجر بل يدعه تحت رحمة صاحب العمل، كأنه لم يُشِدْ بالعطف، وكأنه ليس من شأن العطف التخفيف من وطأة قانون العرض والطلب، ولا يريد سميث أن تتدخل الحكومة لحماية الضعفاء أو لصيانة الأخلاق العامة، بل يقصر وظيفتها على منع العنف وإقرار الأمن، وقد ظن أنه ليس يوجد وسط بين ما يخافه من استبداد الحكومة وبين ما يراه من إطلاق الحرية، هو تدخل الحكومة في حدود معقولة، وقد ساد العمل بهذا المذهب الحر زمنًا طويلاً فأدى إلى استبداد أقلية من الماليين بجمهور العمال، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية، ثم إلى الشيوعية التي تقيم نظام الثروة العامة على تدخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئًا من الحرية، ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحر، وميل الحكومات جميعًا إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم.

الفصل الثالث

جورج باركلي

(1753 - 1685)

(1) حياته ومصنفاته

هـو في الفلسـفة الإنجليزيـة بمثابـة مالبرانـش في الفلسـفة الفرنسـية، كلاهـما رجـل ديـن، وكلاهـما يجـد في المبـدأ التصـوري وسـيلة لإنكار المـادة والرد على الماديـين، وكلاهما يجعـل مـن اللـه محـور مذهبـه في الوجـود والمعرفـة واليقـين، يصـدر باركلي عـن لوك، ولكنـه يعارضـه ويزعـم أنـه يصحـح موقفـه في غـير مـا موضـع، أنكـر لـوك موضوعيـة الكيفيـات الثانويـة، وآمـن بالكيفيـات الأوليـة المترجمـة عـن الامتـداد أو المـادة، فقـال بـاركلي: ومـا الـذي يخوّلنـا الحـق في الإيمـان بوجودهـا، ومـا الفائـدة في اسـتبقاء المادة مـع الإقـرار بأننـا نجهـل ماهيتهـا؟ ليـس يوجـد سـوى الأرواح، فاللاماديـة هـي الحـق. وأنكـر لـوك موضوعيـة الأنـواع والأجنـاس، وآمـن بالمعـاني المجـردة في الذهـن فحسـب، فقـال بـاركلي: بـل ليـس يوجـد في الذهـن معـانٍ مجـردة، وجميـع معارفنـا جزئيـة، وكل مـا هنالـك أن اسـمًا بعينـه ينطبـق عـلى جزئيات عـدة، فالمذهـب كله يرجـع إلى هاتين النقطتـين: الاسـمية واللاماديـة.

ولـد جـورج بـاركلي في أيرلنـدا مـن أسرة إنجليزيـة الأصـل بروتسـتانتية المذهـب، ولمـا بلـغ السادسـة عـشرة دخـل جامعـة دبلـن حيـث كان لمؤلفـات ديـكارت ولـوك ونيوتـن الحـظ الأكـبر في برنامـج الدراسـة، وبعـد سـبع سـنين حصـل عـلى الأسـتاذية

في الفنـون، ونشر رسـالتين صغيرتين، إحداهما في الحسـاب، والأخـرى في «بحوث رياضية متفرقـة»، وعُـيّن مدرسًـا بالجامعـة (1707) لليونانية والعبرية ثم للاهوت، وبعد سـنتين صـار قسيسًـا، ونـشر «محاولـة في نظريـة جديدة للرؤيـة» (1709) تعتبر تمهيـدًا لكتاب آخـر أخرجـه في السـنة التاليـة عنوانـه «مبـادئ المعرفـة الإنسـانية، حيـث يفحـص عن أهـم أسـباب الخطـأ والصعوبـة في العلوم، وأسـس الشـك والكفر بالله والإلحـاد»، وهو الكتـاب المشـتمل عـلى مذهبـه اللامـادي، وكان بـاركلي قد اكتشـف هـذا المذهب وهو في العشريـن، فهـو يعـد مـن أكثر الفلاسـفة تبكـيرًا في بنـاء مذهبهم، وقد سـجل مراحل تفكـيره في «مذكـرات» دوَّنهـا بـين سـنتي 1702 و1710، وذكـر فيهـا مـشروع المقدمـة والمقالـة الأولى (وهـما مـا نُـشر)، ومـشروع مقالـة ثانيـة في تطبيق المذهب عـلى علمَي الهندسـة والطبيعـة، ومـشروع مقالـة ثالثـة في الأخـلاق، فأثـار كتاب «المبادئ» دهشـة شـديدة لإنـكاره وجـود الأجسـام، حتـى ظـن بعضهـم بالمؤلف مسًّـا في عقله، وفي سـنة 1713 قصـد المؤلـف إلى لنـدن داعيًـا إلى مذهبـه، وتعـرف إلى مشـاهير الكتـاب، ونـشر «ثـلاث محـاورات بـين هيـلاس وفيلونـوس» هـي عـرض أدبي للامادية، أما هيـلاس فهو الفيلسـوف المـادي كـما يـدل عليه اسـمه المشـتق مـن هيلي أيْ هيـولي، وأمـا فيلونوس فهـو «صديـق العقل» الناطق بلسـان المؤلف، وينتهـي الحوار بإقناع هيـلاس باللامادية طبعًا!

وعـرض لـه مـا دفعـه إلى السـفر، فقـضى عـشرة أشـهر في فرنسـا وإيطاليـا (1713 - 1714) ثـم عـاد إلى إنجلـترا، وبعـد سـنتين رحـل إلى إيطاليـا وأقـام فيهـا خمـس سـنين كان أكـثر اهتمامـه أثناءهـا بالجيولوجيـا والجغرافيـا والآثـار، وفي عودتـه (1721) توقـف بمدينـة ليـون ليكتـب في «علة الحركـة» وهو موضـوع اقترحته أكاديميـة العلوم بباريـس، فوضـع رسـالة «في الحركـة» هاجـم فيهـا طبيعيـات نيوتـن، ونشرهـا بلنـدن حـال عودتـه إليهـا (1721) وهـي بمثابـة المقالـة الثانية من كتـاب المبادئ، ولكن سَـفرًا طويـلاً كان ينتظـر بـاركلي؛ ذلـك أن إرثًـا آل إليـه سـنة 1723 فخطـر لـه عـلى الفـور أن ينفقـه في نـشر المسـيحية في الممتلـكات الإنجليزيـة بأمريـكا، واعتـزم أن يؤسـس لهـذا الغـرض في جـزر برمـودا معهـدًا لتخريـج مبشريـن يضطلعـون بهـذه المهمـة، بـل يصلحـون العـالم أجمـع! ووعـده رئيـس الـوزارة بمعونـة ماليـة، فتـزوج وأبحـر سـنة

1728 حاملاً معه عشرين ألف مجلد، ونزل في «رود أيلاند» ومكث بها سنتين ينتظر المال، وفترت حماسته للمشروع، وأبلغ أن رئيس الوزارة يرى أن يعود إلى وطنه، ففعل سنة 1732، على أنه لم يضيع وقته هناك، فقد درس أفلاطون وأفلوطين وأبروقلوس وبعض رجال الفيثاغورية الجديدة دراسة دقيقة لأول مرة، وهناك أيضًا حرر كتاب «السيفرون»، أو «الفيلسوف الصغير» يتابع فيه حملته على «أحرار الفكرة» ونشره حال رجوعه إلى إنجلترا، والكتاب بمثابة المقالة الثالثة من كتاب المبادئ، وأعاد طبع كتبه السابقة، وبهذه المناسبة رد على الانتقادات في «دفاع عن نظرية الرؤية وشرح لها» (1733) وفي «التحليل» (1734) وهو خطاب موجه إلى رياضي ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات من الوجهة الاسمية. وفي 1734 عُيّن أسقفًا على كلوين بأيرلندا الجنوبية حيث كانت الغالبية من الكاثوليك، فأبدى نحوهم كثيرًا من التسامح، بل أبدى كثيرًا من العطف على ما كانوا فيه من بؤس، فأنشأ جمعيات خيرية ومدارس، وفكر في «مصرف وطني أيرلندي» ونشر رسالة في هذا الموضوع (1737) وعُني بالإصلاح الأخلاقي ودوَّن فيه رسائل، ومُنيت أيرلندا بمجاعة عقبها وباء سنة 1740، فجرب في علاجه دواءً كان عرفه من هنود رود أيلاند، هو ماء القطران، فحصل على نتائج باهرة، فظن أنه وُفق إلى الدواء الكلي، وشرع في وضع كتابه الأخير «سيريس» أيْ «سلسلة» باليونانية، وهو يفسر هذا العنوان بقوله «سيريس أيْ سلسلة الاعتبارات والبحوث الفلسفية في مفاعيل ماء القطران، وفي موضوعات أخرى متنوعة مترابطة متولد بعضها من بعض» (1744) وهذا الكتاب مرآة لدراسته للأفلاطونية والفيثاغورية في رود أيلاند، وفي 1751 فقد ابنًا له وجزع جزعًا شديدًا، وكانت صحته آخذة في الاعتلال، فعوَّل على الاعتزال بمدينة أكسفورد، وبعد بضعة أشهر من حلوله بها أصيب بشلل كلي أودى به.

(2) الاسمية

مبدأ المذهب الحسي أن المعرفة الحقة هي المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة، وأن ما لا يبدو محسوسًا وَهْمٌ محض، ولكن الفلاسفة الحسيين

تفاوتـوا في تطبيـق هـذا المبـدأ، وكان بـاركلي أكـثر دقـة من لـوك في هذا التطبيق، سـلم لـوك بـأن الاسـم يثـير في النفـس معنًـى مؤلفًا مـن الخصائص المشـتركة بين أفـراد النوع أو الجنـس الواحـد، فقـال باركلي: «لسـت أدري إن كان لغيري تلك القـوة العجيبة، قوة تجريـد المعـاني، أمّـا أنـا فأجـد أن لي قوة تخيـل معاني الجزئيـات التي أدركتهـا، وتركيبها وتفصيلهـا عـلى أنحـاء مختلفـة... ولكـن يجـب على كل حـال أن يكون لها شـكل ولون، وكذلـك معنـى الإنسـان عنـدي يجـب أن يكون معنى إنسـان أبيض أو أسـود أو أسـمر، مقـوم أو معـوج، طويـل أو قصـير أو متوسـط، ومهـما أحـاول فلسـت أسـتطيع تصـور المعنـى المجـرد، ومـن الممتنـع عـليّ أيضًـا أن أتصـور المعنى المجـرد لحركـة متمايزة من الجسـم المتحـرك، لا هـي بالسريعـة ولا بالبطيئـة، ولا بالمنحنيـة ولا بالمسـتقيمة، وقـس عـلى ذلـك سـائر المعـاني الكليـة المجـردة»[1]، والوجـدان يشـهد بـأن «اللامعـين ممتنـع التصـور»، وهنـا خطـأ بـاركلي والحسـيين جميعًـا، إن هـذا الخطـأ قائـم في الظـن بـأن «عـدم التعيـن» مـن جهـة الأعـراض المحسوسـة المتخيلـة لا يـدع مجـالاً لتعيـن مـن جهـة العنـاصر المعقولـة المقومـة للماهيـة، أجل لا يمكـن أن تكون الصـورة الخيالية غير معينـة مـن جهـة الأعـراض؛ لأن الأعـراض موضوعـات الحـس والخيال!

أمـا المعنـى المجـرد فغـير معـين مـن جهـة الأعـراض، ومعـين مـن جهـة الخصائـص الذاتيـة، وهـذه الخصائـص هـي المدركـة بـه وفيـه، إن العقل يـدرك أن الشـكل واللون يختلفـان في أفـراد الإنسـان، وأن السرعـة والاتجـاه يختلفـان في الحـركات، فيحكـم بـأن هـذه الأعـراض غـير لازمـة بالتعيـن، وأنـه يجـب صرف النظـر عنهـا وتصـور الإنسـان حيوانًـا ناطقًـا، وتصـور الحركـة مجـرد نقلـه مـن مـكان إلى آخـر.

غـير أن بـاركلي يضطـر إلى التلطيـف مـن تطـرف موقفـه في ثـلاث نقـط حيـث يعـترف بالكليـة، وبالفـرق بـين الحـد أو التعريـف وبـين المعنى مـما يتصوره هـو، وبأن لنـا درايـة مـا بالنفـس وبالروحيـات التـي هـي غـير محسوسـة ولا متخيلـة، أمـا الكلية فيفسرهـا بـأن معنـى جزئيًـا يؤخـذ ليمثل سـائر المعاني الجزئيـة التي من جنسـه أو من نوعـه، ولكـن الجنـس أو النـوع لا ينشـأ مـن إدراك شيء هـو هـو، بـل مـن الإحسـاس

(1) مقدمة كتاب «مبادئ المعرفة الإنسانية».

بالتشـابه، مثـال ذلـك أن المعنـى المجـرد للمثلـث الذي لا يمثـل نوعًا من أنـواع المثلثات هـو معنـى متناقـض، ولا يسـتطيع أحد أن يكونـه، وليس في ذهن الرياضي سـوى معنى جـزئي، بَيْـدَ أنّ هـذا المعنـى يمكـن أن يكـون «كليًّا من حيـث دلالته» أيْ يمكـن أن يمثل «أيّ مثلـث كان»[1]، ولـولا تشـبع بـاركلي بالاسـمية لـرأى غريبًا أن يكـون المعنى الجزئي «كليًّـا مـن حيـث دلالتـه» ولسـاءل نفسـه: أليسـت هـذه الدلالـة عـين المعنـى المجـرد الـكلي؟ وإذا كانـت هنـاك أنـواع يضـم كل منها أفـرادًا فكيـف لا تقابلها معـانٍ مطابقة لهـا؟ إن تفسـيره يرجـع إلى القـول بأننـا لا نعقـل النـوع، ولكننـا مـع ذلـك نضـع اسـمًا يـدل عـلى النـوع، أمـا الحد المسـتعمل في العلـوم فإن بـاركلي يقبله، ثم ينكـر أن يكون لـه معنـى مقابـل في الذهـن، ويقـول إن أصحـاب المعـاني المجـردة يخلطون بـين المعنى الـذي يتصـور (وهـو جزئي) وبـين الحد الذي لا يمكـن أن يتصور، والحال هنـا كالحال في النقطـة السـابقة، فلـو أن بـاركلي سـاءل نفسـه: كيف يمكـن أن يوجد الحـد دون إدراك مقابـل؟ لـرأى نقص المذهـب الحسي.

وأخـيرًا اضطـر بـاركلي ابتـداءً من سـنة 1734 إلى أن يدل لفـظ notion على معرفة الـروح والروحيـات والعلاقـات بـين المعـاني، وهـي أمور لا تتخيـل كالمحسوسـات، وهذا إقـرار منـه بـأن لدينـا معـارف مغايرة للمعـارف المتخيلة والتـي يدل عليهـا بلفظ ided ن[2]، يضـاف إلى ذلـك أنـه في الطبعـة الثالثـة لكتـاب «السـيفرون» المنشـورة قبل وفاته بسـنة، حـذف الفقـرات الثـلاث التـي كان لخـص فيهـا نقـده لمذهـب المعـاني المجـردة. ولكنـه كان قـد ناقـش أصـول الرياضيـات والعلـم الطبيعـي بنـاءً عـلى الاسـمية فوصـل إلى أقـوال نجـد مثلهـا شـائعًا الآن عـلى أقلام كثير مـن الفلاسـفة والعلـماء[3]، أهم هذه الأقـوال أن الحسـاب والجـبر علـمان اسـميان، فإننـا لا نعتـبر فيهـما الأشـياء بـل العلامـات، ولا نعتـبر هـذه لِذاتهـا بـل لأنهـا توجهنـا في اسـتخدامنا للأشـياء، إن معنيَـي العـدد والمقـدار إذ أخـذا بغـض النظـر عـن المحسوسـات كانـا معنيـين مجرديـن ومِـنْ

(1) مقدمة كتاب «مبادئ المعرفة الإنسانية» (12 و15).

(2) الطبعة الثالثة من الكتاب السابق (142).

(3) هذه المناقشة موضوع كتاب «علة الحركة» وكتاب «التحليل» أيْ الرياضي.

ثَمَّـة كاذبـين، ومعنـى اللامتناهـي باطـل، فمـن المحـال أن يوجـد معنـى مـكان لامتنـاهٍ مـن حيـث إن كل معنـى فهـو متنـاهٍ، ومـن المحال أن يوجـد خط لامتناهـي الصغر من حيـث إن كان خـط فهـو قابـل للقسـمة، ومـن المحـال قسـمة المقـدار إلى مـا لا نهايـة مـن حيـث إن المـكان المـدرك بالحـس متنـاهٍ دائمًـا، وأن هنـاك حـدًّا أدنى ملموسًـا أو مبـصرًا لا يـدرك وراءه شيء، ومِـنْ ثَمَّـة لا يوجـد دونـه شيء، وما معنى الزمـان إلا معنى تعاقـب المعـاني في الذهـن، وأمـا المـكان فـإن اللامادية تبـين بطلانـه (عـلى مـا سـنرى)، فمتـى لم تكـن المبـادئ الرياضيـة معقولـة لم تكـن الرياضيـات علومًـا، وإنمـا هـي فنون أو صناعـات مفيـدة في العمـل، وأمـا العلم الطبيعـي فموضوعه قوانـين الحركة وتفاعل الأجسـام، ولكـن اللاماديـة تبين أن الطبيعـة جملة معانٍ، فليس لنا أن نضيف للأجسـام قـوة وفاعليـة، وليـس يوجـد ربـاط ذاتي بـين مـا يسـمى علـة ومـا يسـمى معلـولاً، وما نظـام العـالم إلا نتيجـة الإرادة الإلهيـة، وإنمـا يريـد اللـه النظـام محبـة بنـا لكي نسـتمد مـن التجربـة توقعًـا مفيـدًا في أفعالنـا المسـتقبلة، وإذا كان هذا هكذا كانـت المعجزات معقولـة، وفهمنـا كونها اسـتثنائية.

هـذا الشـك في قيمـة العلـم مـن الوجهـة النظريـة مبنـي عـلى الشـك في قيمـة المعـاني المجـردة، أيْ عـلى الخلـط بـين تخيُّلنـا للـشيء وتعقلنـا لـه أو حكمنا عليـه بكذا وكـذا، وكان هـذا الشـك عزيـزًا عـلى بـاركلي، فقد أفـاد منه سـلاحًا يطعن بـه الملحدين ويؤيـد الديـن، إذا كان العلـماء يقبلـون المبـادئ النظريـة وهـي غير معقولـة فبأيّ حق يهاجمـون العقائـد الدينيـة؟ وإذا كانـوا يقبلـون المبـادئ النظريـة لمرماها العمـلي، فلِمَ لا يقبلـون العقائـد الدينيـة التـي تولّـد في النفـس الإيمـان والمحبـة؟ فالاعتقـاد بالمعـاني المجـردة سـبب قـوي للإلحـاد، وهو سـبب قـوي للاعتقـاد بالمـادة الذي هو سـبب آخر للإلحـاد، هكـذا يـرى بـاركلي في الاسـمية تأييدًا للإيمان، وتجيء الاسـمية عـلى يده ضربًا مـن الفلسـفة المسـيحية، ولكنـه يمحـو اللاهـوت النظـري بأكملـه، فيتفـق مـع النزعـة البروتسـتانتية التـي ترمـي إلى مجـرد الإيمـان في حين أن الاتجـاه العام في المسـيحية كان إلى التعقـل بقـدر المسـتطاع، عـلى مـا حاولـه آبـاء الكنيسـة والمدرسـيون مـن بعدهم.

(3) اللامادية

إنـكار المـادة لازم مـن المبـدأ التصـوري القائـل إن الموضوعـات المبـاشرة للفكر هي المعـاني دون الأشـياء، وبـاركلي يأخـذ على ديـكارت ولـوك اعتقادهما بوجـود المادة بعد قولهـما إن المعـاني أحوال للنفس، ويقرر أن «وجـود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك»، وهـذه عبـارة مأثـورة عنـه، والمـدرك معنـى، وغـير المـدرك لا وجـود لـه، إن الفلاسـفة القائلـين بالمـادة يعترفـون بأنهـم لا يدركونهـا في ذاتهـا، فـما الفائدة من وضعهـا؟ وماذا عـسى أن تكـون؟ إنهـا معنـى مجـرد يمتنـع تصـوره بمعـزل عـن الكيفيـات، فهـي معنى باطـل، وعـلى هـذا المعنـى الباطـل تقـوم وحـدة الوجود عنـد سـبينوزا وأضرابـه، فإنهم يجمعـون فيـه جملـة الأشـياء، وعليـه تقـوم المادية، فإنهـا ترد إليـه جملة الوجـود، وما الأجسـام في الحقيقـة إلا تصـورات الـروح، فالاعتقـاد بالمـادة عديم الجـدوى وفيه خطر كبير.

وإلى التدليـل عـلى أننـا لا نـدرك المـادة قصـد بـاركلي في رسـالته «نظريـة جديـدة للرؤيـة»: فيبـين أن البـصر لا يـدرك بذاتـه مقاديـر الأشـياء وأوضاعها ومسـافاتها، إذ إن المسـافة أيًّـا كانـت مـا هـي إلا خـط أفقـي يقـع على نقطـة واحدة مـن الشـبكية، وكل مـا يدركـه البـصر إن هـو إلا علامـات أو دلائل على المسـافات والأوضـاع والمقادير، ذلك بـأن إدراك الكيفيـات الأوليـة يرجـع في الأصـل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشـأ تقـارن بـين مـدركات اللمس وبـين بعض الإحساسـات البصرية، وهي اختلافـات الأضواء والألـوان، أو بعـض الإحساسـات العضليـة الناجمـة مـن حـركات العينـين، فتصـير هـذه كافيـة لتقديـر مسـافات الأشـياء وأوضاعهـا ومقاديرهـا ولا تدعنـا العادة نشـعر بذلك، بـل نعتقـد أننـا نبـصر الكيفيـات الملموسـة ونحـن نسـتنتجها اسـتنتاجًا مـن الكيفيـات المبـصرة التـي هـي علامات عليهـا، وإذا افترضنا أنفسـنا خلـوًا من هذه التجربة أشـبهنا الأكْمـه الـذي يسـتعيد البـصر فـلا يسـتطيع التمييـز بـين مكعـب وكـرة بالبـصر وحـده وقبل لمسـهما؛ إذ لا «تبدو له المبصرات إلا كسلسـلة جديدة من المعاني أو الإحساسـات كلهـا قريـب إليـه قـرب إحساسـات الألم أو اللـذة» أيْ كلهـا ذاتي داخلي.

تظـن العامـة أن هناك نسـبة بـين الامتداد المبـصَر والامتداد الملموس لـشيء بعينه، والحقيقـة أن «معـاني اللمـس والبـصر نوعان متمايـزان متغايران» وليـس بينهما ارتباط ضروري، بـل كل مـا بينهـما تقـارن تجريبـي: «إن معاني البـصر، حين نعرّف بها المسـافة والأشـياء القائمـة عـلى مسـافة، لا تدلنـا عـلى أشـياء موجـودة عـلى تلـك المسـافة، وإنما هـي تنبهنـا فقـط إلى مـا سـوف ينطبـع في ذهننـا مـن معـاني اللمـس (أيْ الإحساسـات اللمسـية) تبعًـا لأفعـال معينـة»، أما المعاني اللمسـية فهي وسـائر المعاني سـواء في كونها ذاتيـة، وقـد سـلم لـوك بـأن الكيفيـات الثانويـة لا توجـد إلا بما هـي مدركـة فيجب أن ينسـحب هـذا عـلى الكيفيات الأوليـة أيضًا.

عـلى أن إنـكار المـادة لا يعنـي إنـكار الأشـياء: إننا ندرك المحسوسـات ولا نسـتطيع الشـك في وجودهـا، وندركهـا في الأماكـن التـي تبـدو فيهـا، «إن مـن عبـث الأطفـال أن يعتـبر الفيلسـوف وجـود المحسوسـات موضـع شـك ريثـما يبرهـن عليـه بالصـدق الإلهـي... لـو قبلـت هـذه المقدمـة لشـككت للحـال في وجـودي الخـاص كـما أشـك في وجـود الأشـياء التـي أبصرهـا وألمسـها الآن»، إننـا نـرى الفـرَس نفسـه، ونـرى الكنيسـة نفسـها ونـرى الحائـط أبيـض، ونحـس النار حـارة، ونعلم أن الأشـجار هـي في الحديقة، وأن الكتـب هـي عـلى المنضـدة، وهكـذا «لا تقولـن إن اللاماديـة تحيـل الأشـياء معاني، وإنمـا هـي تحيـل المعاني أشـياء»، والواقع أننا نميز الإحسـاس من الصـورة، والموجود من المتخيـل، وهنـاك علامتـان تسـمحان بهذا التمييز: الأولى قوة الإحسـاس وتميزه بالنسـبة إلى الصـورة، فـإن هـذه تبـدو أثـرًا ضعيفًـا لـذاك، والعلامة الثانية أن الإحساسـات أشـد تماسـكًا وأكـثر انتظامًـا مـن الصـور، تتسلسـل بنظـام فنشـعر أنهـا ليسـت مـن صنعنـا، ونعتقـد بالخارجيـة، فـإن الـشيء الخارجـي مجمـوع مـن الإحساسـات تعرضهـا علينـا التجربـة مؤتلفـة دائمًـا، كـما تعـرض علينا علاقـات بين مختلـف المجموعات أو الأشـياء، وبتكـرار إحساسـنا بالعلاقـات تنشـأ فينـا عادة توقع إحساسـات معينة بعد إحساسـات معينـة، وينشـأ لدينـا الاعتقـاد بـدوام الأشـياء ولـو لم ندركهـا دائمًـا، وهـذا يكفـي لقيام العلـم الطبيعـي، فإنـه عبـارة عـن تفسـير ظواهـر تسـمى معلـولات بظواهـر أخـرى تسـمى علـلاً.. كيـف نفـسر ائتـلاف الإحساسـات في مجاميـع، واطـراد العلاقـات بـين هـذه المجاميـع؟ لا نلتمـس التفسـير في المحسوسـات أنفسـها باعتبارهـا أشـياء قائمـة

خـارج الذهـن، ونحـن لا نـدرك شـيئًا خـارج الذهـن، ولا نسـتطيع أن نتصـور تفاعـلاً بـين جوهـر مـادي هـو الـشيء وآخـر روحـي هـو النفـس؛ إذن يجـب أن تكـون العلـة المطلوبـة روحيـة، ولكنهـا ليسـت روحنـا، فـإن ذهننـا لا يحتـوي عـلى جميـع المعـاني، ثـم إنـه منفعـل بالإضافـة إليهـا وقابـل لهـا، وإن جميـع الأذهـان تدركهـا في الوقـت نفسـه ونفـس الظـروف فيبقى أن العلة المطلوبـة روح خارجية وماذا عسـاها أن تكون إلا اللـه؟ «لا أقـول إني أرى الأشـياء بـإدراك مـا يمثلهـا في الـذات الإلهيـة المعقـول، كـما يقـول مالبرانـش، بـل إن الأشـياء المدركة منـي هي معلومة مـن عقل لا متنـاهٍ ومحدَثة بإرادتـه»، العقـل الإلهـي هـو الذي يعـرض علينا المعـاني ونظامها، ودوام اللـه هو الذي يؤيـد اعتقادنـا بـدوام الأشـياء، والإرادة الإلهيـة هـي التـي وضعـت العلاقـات بينهـا: «فكـون الغـذاء يغـذي والنـوم يريـح، ووجوب أن نـزرع لكي نحصـد، وبالإجمال وجوب اسـتخدام وسـائل معينـة للوصـول إلى غايـة معينـة، هـذه أمـور نعرفها، لا باستكشـاف ترابـط ضروري بـين معانينـا، بل فقط بملاحظـة القوانين الموضوعيـة في الطبيعة»؛ وعلى ذلـك ليسـت الطبيعـة مـا يعتقـد الفلاسـفة الوثنيـون مـن أنهـا علـة مغايـرة للـه، إنهـا اللغـة التـي يخاطبنـا بهـا الله.

ذلـك مذهـب بـاركلي يـدور كلـه عـلى المبـدأ الـذي وضعـه ديـكارت حـين قـال إن الذهـن لا يعـرف الأشـياء مبـاشرة، بـل يعرفهـا بوسـاطة مـا لديـه عنهـا مـن معـانٍ، فيصـل إلى مثـل آراء الديكارتيـين، وهـو مذهـب مسـيحي أو لون من ألـوان الأفلاطونية المسـيحية التـي صادفناهـا في فلسـفة العـصر الوسـيط، والتـي تريـد أن تـرى في اللـه التفاعـل الأوحـد، وفي العـالم تجليًـا ورمـزًا ولغـة، نقـول «تريـد» لأن المبـدأ الديـكارتي يحتمـل بـل يحتـم نتيجـة أخـرى هـي عـزل الفكـر في نفسـه واعتبـاره الـكل في الـكل، وبـاركلي لا يتفـادى هـذه النتيجـة إلا بمناقضـة بعـض آرائـه، فإنـه يعتمـد عـلى مبـدأ العليـة للقـول بوجـود الله وليسـت تسـمح التصوريـة الاسـمية بقبول هذ المبـدأ، وهو يقبـل الجوهـر الروحـي مـع اعترافـه بـأن هـذا الجوهر ليـس معنـى ولا مـدرَكًا بمعنى، ومـع أن التصوريـة لا تسـمح بقبـول الجوهر أيًّا كان، وسـنرى هيوم يلـح في إبطال مبدأ العليـة، ويسـتبعد الجوهـر الروحـي بنفـس الدليـل الذي اعتمـد عليه باركلي لاسـتبعاد الجوهـر المادي.

ولا غرابة أن نرى باركلي، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم، يجد في الأفلاطونية والفيثاغورية مزيدًا من البيان والتأييد، فينتقل عنهما نصوصًا مطولة يحشو بها كتابة العجيب «سيريس» وينسج فيه على منوالهما، فقد كان يرمي إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات (أو المعاني) عن الله، والمعرفة الحسية لا تنبئنا بشيء عن ماهية الله الروحية، فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية، ورأى أن «التطهير الأفلاطوني» يرتفع بنا إلى إدراك المثل التي هي الله نفسه والتي هي قوانين الوجود، دون أن يتصورها «معاني مجردة»، ودون أن يعدل عن رفضه للمعاني المجردة، وإنما تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة، مع علمه بأن «أدق عقل إنساني إذا بذل أقصى جهد لم يدرك من هذه المثل الإلهية إلا وميضًا خاطفًا، لعلوها فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة»، هذه المثل يحقق الله أشباهًا لها تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجودًا حيًّا تعمل فيه نار لطيفة للغاية هي نفسه، وهي الأداة المباشرة التي يستخدمها الله في تنظيم الحركات الكونية، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعاني المحسوسة، وتؤلف بينها في كل منظم متماسك، ولوفرة هذه النار في ماء القطران كان هذا الماء دواءً عجيبًا وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس، وينتهي باركلي بنظرية الأفلاطونية الجديدة في الأقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث، فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف.

الفصل الرابع

ديفيد هيوم

(1776 - 1711)

(1) حياته ومصنفاته

شُغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة، كان يطمح إلى أن يقيم مذهبًا يضارع العلوم الطبيعية دقةً وإحكامًا بفضل تطبيق «منهج الاستدلال التجريبي» فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا، وبعد سنتين (1739) نشر مجلدين من «كتاب في الطبيعة الإنسانية» الأول في المعرفة، والثاني في الانفعالات، وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق، فأشبه باركلي في التبكير العقلي، وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم، فلقي إعراضًا عامًا تأثر به هيوم تأثرًا عميقًا، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان «محاولات أخلاقية وسياسية» (1741، 1742، 1748) فأصابت نجاحًا، وكان قد عاد إلى «كتاب الطبيعة الإنسانية» فخففه ويسَّره، فأخرج كتاب «محاولات فلسفية في الفهم الإنساني» (1748)، وَضَحَت فيه آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل عنوانه هكذا: «فحص عن الفهم الإنساني»، واستأنف الكتابة في الأخلاق السياسية فنشر (1751) كتابًا بعنوان «فحص عن مبادئ

الأخلاق» هو موجز القسم الثالث من «الطبيعة الإنسانية» ونشر (1752) كتابًا آخر بعنوان «مقالات سياسية»، ثم توفر على تدوين «تاريخ بريطانيا العظمى» فأظهره في ثلاثة مجلدات (1754، 1756، 1759) نالت إعجابًا كبيرًا، وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين، فصنَّف حوالي 1749 «محاورات في الدين الطبيعي» لم يشأ أن تنشر في حياته، فنُشرت بعد وفاته بثلاث سنين، ولكنه نشر (1757) كتابًا سمّاه «التاريخ الطبيعي للدين».

وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس (1763 - 1765) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية، وعاد إلى وطنه (1766) وبصحبته روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا، وأنزله ضيفًا في بيت له، ثم عُيِّنَ وزيرًا لأسكتلندا (1768) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه، وتُوفِّي بها.

(2) تحليل المعرفة

يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقًا للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعًا لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئًا لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكًا» على ما يقضي به المبدأ التصوري، فمذهبه يرجع إلى نقطتين: حسية وتصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقًا للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.

المعرفة في جملتها مجموع إدراكات perceptions أيْ أفكار بلغة ديكارت أو معانٍ بلغة لوك وباركلي، والإدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معانٍ ideas or thoughts ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض، وبينها وبين الانفعالات، فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم و«انفعالات التفكير» التي تحدث تبعًا للذة والألم، كالمحبة والكراهية، والرجاء

والخـوف، والمعـاني صـور الانفعـالات؛ لـذا كانـت أضعـف منهـا، والقاعدة فيـما يخصها هـي أنـه ليـس مـن قيمـة إلا أن يكون صـورة انفعـال أو جملـة انفعالات، فـإذا لم يكن كذلـك كان مُركبًـا صناعيًّـا يجـب الفحـص عن أصلـه ويجب تبديـده، ومن هـذا القبيل المعـاني المجـردة، وهيـوم يرفضهـا رفضًـا باتًـا ويصطنـع الاسـمية مثـل بـاركلي، فيتحدث مثـل حديثه ويسـوق الأمثلة نفسـها، يقـول: «إن معانينا الكلية جميعًـا هي في الحقيقة معـانٍ جزئيـة مرتبطـة باسـم كلي يذكر اتفاقًا بمعـانٍ أخرى جزئية تشـبه في بعض النقط المعنـى الماثـل في الذهـن»، فاسـم فـرس مثـلاً «يطلـق عـادة عـلى أفـراد مختلفـة اللون والشـكل والمقـدار، فبمناسـبته تتذكـر هذه المعـاني (أو الأفراد) بسـهولة».

والعلاقـات تنشـأ بفعـل قوانـين تداعـي المعـاني، أيْ قوانـين التشـابه، والتقـارن في المـكان والزمـان والعليـة، هـذه القوانـين هـي القوانين الأوليـة للذهن، تعمـل فيه دون تدخـل منـه، وهـي بالإضافة إليـه كقانـون الجاذبية بالإضافـة إلى الطبيعـة، فهيوم يزيد عـلى لـوك أنـه ليـس للذهـن فعـل خـاص في المضاهـاة والتركيـب والتجريـد التـي هـي وسـائل تكويـن المعـاني، ويقـصر وظيفـة الذهـن عـلى مجرد قبـول الانفعـالات فتحصل منهـا المعـاني حصـولاً آليًّـا بموجـب قوانـين التداعـي، والعلاقـات التـي تؤلـف العلـوم نوعـان: علاقـات بـين انفعـالات قائمـة في أن بعـض الانفعـالات علـل والبعـض الآخـر معلـولات، كـما هـو الحـال في العلـوم الطبيعية، وعلاقات بـين معانٍ، وهـي التي تتألف منهـا الرياضيـات، فيتعـين النظـر في كل مـن هذيـن النوعـين.

أمـا العلـوم الطبيعيـة فقيمتهـا تابعـة لقيمـة علاقـة العليـة، وهـذه العلاقـة هـي التـي تسـمح لنـا بالاسـتدلال بالمعلـول الحـاضر عـلى العلـة الماضيـة، وبالعلـة الحـاضرة عـلى المعلـول المسـتقبل، ولكنهـا عديمة القيمة؛ فإنها ليسـت غريزية وليسـت مكتسـبة بالحـس الظاهـر، أو الحـس الباطـن، أو بالاسـتدلال، لقـد بـيّن لـوك أنه ليـس في الذهن شيء غريـزي، والحـواس تظهرنـا عـلى تعاقـب الظواهـر الخارجيـة، ولا تظهرنـا على قوة الـشيء الـذي يسـمى علّـة يحـدث بهـا الـشيء الـذي يسـمى معلـولاً، فأنـا أرى كـرة البليـاردو تتحـرك، فتصـادف كـرة أخـرى، فتتحـرك هـذه، وليـس في حركـة الأولى مـا يظهـرني عـلى ضرورة تحـرك الثانيـة، والحـس الباطـن يدلنـي عـلى أن حركـة الأعضاء في

تعقـب أمـر الإرادة، ولكنـي لا أدرك بـه إدراكًا مباشرًا علاقة ضرورية بـين الحركة والأمر، ولا أدري كيـف يمكـن لفعـل ذهني أن يحـرك عضوًا ماديًّا، وأخيرًا ليـس يمكن القول بأن رابطـة العليـة مكتسـبة بالاسـتدلال، إن الفلاسـفة الذيـن يدعون أن للـشيء الذي يظهر للوجـود علـة بالـضرورة وإلا كان علـة نفسـه أو كان معلولاً للعـدم، يفترضون المطلوب، أعنـي اسـتحالة اسـتبعاد البحـث عـن العلـة، يجـب البرهنـة عـلى ضرورة العلـة قبـل الاحتجـاج ببطـلان وضـع هـذه العلـة في الشيء الذي يظهـر للوجـود أو في العدم، وعلى هـذا فمبـدأ العليـة لا يلـزم مـن مبـدأ عـدم التناقـض، ولا تناقـض في تصـور بدايـة شيء دون رده إلى علـة، إن معنـى العلـة معنـى البدايـة، وليـس متضمنًـا فيـه، ومـن الممكن للمخيلـة أن تفصـل بـين معنـى العلـة ومعنـى ابتـداء الوجـود، ثـم إن معنـى العلـة ومعنـى المعلـول متغايـران، ويسـتحيل علينـا أن نعلـم مبدئيًّا معنى المعلـول من معنى العلـة: «إن آدم، قبـل الخطيئـة، مهـما افترضنـا لعقلـه مـن كمال، مـا كان يسـتطيع أبدًا أن يسـتنتج مبدئيًّـا مـن ليونـة المـاء وشـفافته أنـه يخنقـه، يسـتحيل عـلى العقـل مهما دقـت ملاحظتـه أن يجـد المعلـول في العلـة المفترضـة، لأن المعلول مختلـف بالكلية عن العلـة، فـلا يمكن استكشـافه فيها»، بل إن الاسـتدلال لا يخوّلنـا في توقع نفس المعلولات بعـد نفـس العلـل، إذ ليـس في وسـع العقـل أن يبرهـن عـلى «أن الحـالات غـير الواقعة في تجربتنـا يجـب أن تشـابه الحـالات التـي جربناهـا» كـما أنّـه ليـس في وسـع التجربة أن تبرهـن عـلى وجـوب التشـابه بين المسـتقبل والمـاضي، من حيـث إن التجربة نفسـها قائمـة عـلى هـذا الافـتراض، وكل مـا هنالـك «أن العلـة شيء كـثر بعـده تكـرار شيء آخر حتـى إن حضـور الأول يجعلنـا دائمًـا نفكـر في الثـاني»، وعـلى ذلـك تعـود علاقـة العلية إلى علاقتـي التشـابه والتقـارن، فهاتـان العلاقتـان هـما الأصليتـان، وعلاقـة العلية مجرد عـادة فكريـة مـن نوعهـما، ومـا يُزعَم لها من ضرورة ناشـئ من أن العـادة تجعل الفكر غـير قـادر عـلى عـدم تصـور اللاحـق وتوقعه إذا مـا تصـور السـابق، والنتيجـة أنه ليس يوجـد حقائـق ضروريـة ومبـادئ بمعنى الكلمـة! وأن العلوم الطبيعية نسـبية ترجع إلى تصديقـات ذاتيـة يولدها تكـرار التجربة.

وأمّـا العلاقـات التـي بـين المعـاني فتتجـلى في الرياضيـات، ويميز هيوم بين الحسـاب والجـبر مـن ناحيـة والهندسـة مـن ناحيـة أخـرى، فيقـول إن الحسـاب والجـبر علـمان

مضبوطـان يقينيّـان؛ لأنهـما قائمـان عـلى معنـى الوحـدة وهـو معنـى ثابـت يسـمح بتأليـف مقاديـر والمعادلـة بينهـا بمـا يطابـق الواقـع، في حـين أن الوحـدات المكانيـة في الهندسـة (كالخـط والسـطح) ليـس لهـا في الواقـع مثـل ذلك الثبـات، وإنما هـي مقاربة لـه، وليـس يسـتنبط منهـا مـن نتائـج سـوى الاحتـمال القوي.

هـذا مـا وصـل إليـه هيـوم في تحليـل المعرفـة ونقـد العلـوم، وأول مـا يسـترعي النظـر قَصْرُه وظيفـة الذهـن عـلى القبـول، وتفسـير محتوياتـه تفسـيرًا آليًّـا بقـوة الانفعـالات وضعفهـا وفعـل قوانـين التداعي، عـلى أنه يعـترف بأنـه إذا كان التمييز بين الانفعـالات والمعـاني ميسـورًا عـادة، فقـد يحـدث أن تكـون المعـاني قويـة والانفعـالات ضعيفـة، كـما يشـاهد في حالـة التخييـل وبعـض الأمـراض النفسـية وحينئـذ فإمـا ألا يبقـى لنـا سـبيل للتمييـز بـين الحقيقـة والخيـال، أو أن يقوم الذهـن بهذا التمييـز بناءً عـلى علامـات مكتسـبة مـن التجربـة، فيبـين عـن فاعليتـه، وهيـوم يعـترف أيضًـا بأنـه قـد يحـدث أن نحصـل عـلى معنـى دون انفعـال مقابـل، كـما إذا افترضنـا عـدة ألـوان متضائلـة بالتدريـج، وافتقدنـا لونًـا مـن بينهـا، فإننـا نحـس هـذه الثغـرة ونحصـل على معنـى هـذا اللـون ولـو لم نـرَه قـط، ثـم إن طائفتـي الانفعـالات والمعـاني تختلف ليس فقـط بالقـوة بـل بالطبيعـة أيضًـا؛ ذلـك بـأن معنـى لـذة ماضيـة أو ألم مـاضٍ لا يشـبه تلـك اللـذة أو ذلـك الألم كـما تشـبه الصـورة الأصـل، أوَليـس المعنـى مـن نـوع اللـذة أو مـن نـوع الألم في الوجـدان، ولكنـه تذكُّـر أو تصـوُّر اللـذة أو الألم، أيْ إن اللـذة أو الألم موضـوع المعنـى، فالمعنـى فعـل مخصـوص يقتـضي قـوة مخصوصـة، ولا بـد مـن الاعـتراف أيضًـا بقـوة مخصوصـة تـدرك التشـابه والتقـارن اللذيـن يجعـل هيـوم منهما قانـوني الفكـر، إذ ليـس هنـاك انفعـالان يقابلانهـما ويعتـبران أصـلاً لهـما، كذلـك لا بـد مـن القـول بقـوة مخصوصـة لتفسـير الاسـم الـكلي، إذ كيـف يطلـق عـلى كثيريـن إذا لم يكـن فينـا قـوة تنتقـل مـن جـزئي إلى آخـر؟ ولم يطلـق عـلى كثيريـن إلا إذا كانـوا يتفقـون في النـوع أو في «بعـض النقـط» كـما يقـول هيـوم؟ إذا كان هنـاك نـوع ولـو مؤقـت عـلى رأي لـوك كانـت لـه خصائـص متضامنـة تؤلـف ماهيـة معقولـة، وأخـيرًا ليسـت الاعتراضـات التـي يوجههـا هيـوم إلى مبـدأ العليـة حاسـمة، فـإذا سـلمنا لـه أن الإدراك الظاهـري لا يُظهرنـا عـلى القـوة التـي تفعـل، وإذا سـلمنا جـدلاً أن الإدراك

الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة، فإننا ندعي أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها، أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته، وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطًا مستقيمًا، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ إنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد، وهذا خلف، والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة، فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة، وإذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معانٍ لا بين انفعالات، قد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمله بالعقل، ولكنه لم يفعل.

(3) الفكر والوجود

الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عمّا للمعرفة من قيمة موضوعية، وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ «لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات، فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكوِّن معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبدًا خطوة إلى ما بعد أنفسنا»[1]، وفكرة الوجود لا يقابلها أيّ انفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في الشيء نفسه موجود، ونحن حين نتصوره موجودًا لا

(1) كتاب الطبيعة الإنسانية: القسم الثاني ف6.

نمنحه صفة جديدة، وتبعًا لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ إن كل ما عدا الفكر مغيب عنًّا، ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود.

«بأيّ حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية... وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟ إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها... وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة؟»[1]، ولمّا كان مبدأ العلية نسبيًّا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا، وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها، واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال! وهو لا يتعلق بإراداتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا، ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق[2].

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال، إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية؛ فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فنتوهم كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا، فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور، فإني «حين أنفذ إلى صميم ما أسميه (أنا) أقع دائمًا على إدراك جزئي» أيْ على ظاهرة، بَيْدَ أنّ هيوم يعود فيقر[3] بأنه لا يدري كيف

(1) كتاب «فحص عن الفهم الإنساني» القسم الثاني عشر ف1.

(2) الكتاب المذكور، القسم الخامس.

(3) في ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية.

تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة، أيْ كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدًا على عقله!

وينقد هيوم الأدلة على وجود الله، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأيّ حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانسًا في جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناهٍ كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفسًا كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد، وأما دليل الموجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضروريًّا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أيّ موجود كان، إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلِمَ لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله؟ وبأيّ حق نفترض الكون كلا محدودًا حتى نبحث له عن علة مفارقة؟ وأخيرًا إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتومًا كما يقولون، إذ من الميسور جدًا تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا.

بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجبًا بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة

العمليـة يكفـي فيهـا وحـي الغريـزة، فـلا صلـة بـين الحيـاة والفلسـفة، حتى لقـد قال: «مـا مـن طريقـة اسـتدلالية أكـثر شـيوعًا، ومع ذلك مـا من طريقـة أجدر باللـوم، ومن دحـض فـرض مـا بعواقبـه الخطـرة عـلى الديـن والأخـلاق، إن الـرأي الـذي يـؤدي إلى خلـف هـو رأي كاذب مـن غـير شـك، ولكـن ليـس مـن المحقـق أن الـرأي كاذب لكونه يسـتتبع عاقبـة خطرة».

فـإذا بحـث في الأخـلاق نقد المذهب العقلي وأسـلم نفسـه لوحي القلـب والعاطفة كـما يقـول، فعنـده أن الحكـم الخلقـي ينشـأ حـين نتصـور فعـلاً مـا بجميـع علاقاتـه فتقـوم فينـا عاطفـة إقـرار أو إنـكار، فنقـول عـن الفعل إنـه خـير أو شر لا لكونه كذلك في ذاتـه بـل لنـوع تأثرنـا بـه، وليـس يصـدر الإقـرار أو الإنـكار عـن الأنانيـة، بدليـل أننا نقـر أفعـالاً لا تفيدنـا شـخصيًّا، أو ننكـر أفعـالاً مفيدة لشـخصنا، الواقـع أن الذي يصدر أحكامًـا أخلاقيـة ينـزل عـن وجهتـه الخاصـة ويتخذ وجهة مشـتركة بينه وبـين الآخرين، فتجـيء أحكامـه كلية، فأسـاس الأخـلاق التعاطـف، أو عاطفـة الزمالة، أو «الإنسـانية» التـي تحملنـا عـلى محبـة الخـير للنـاس جميعًـا، وإذا كانـت الميـول الغيريـة أرفـع مـن الميـول الأنانيـة، وكانـت هـذه مذمومة وتلك ممدوحـة، فليس يرجع ذلـك إلى طبيعتها، بـل إلى عمـوم منفعتهـا. ولمـا كانت الأخلاق صـادرة عن الغريـزة، كانـت أصولها واحدة عنـد الجميـع، ورجعـت الاختلافـات إلى اختـلاف الظـروف؛ فالمحبـة الأبوية مثـلاً غريزة عامـة، وقتـل الأطفـال مظهـر مـن مظاهرهـا في بلد جـد فقير.

الفصل الخامس

توماس ريد
(1710 - 1796)

(1) حياته ومصنفاته

نبغ في هذا القرن لفيف من المفكرين الأسكتلنديين أخذوا على أنفسهم الدفاع عن الأخلاق والدين بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فتألف منهم ما يسمى «الأسكتلندية»، ذكرنا بعضهم في الفصل الثاني من هذه المقالة، وتوماس ريد أهمهم لأنه عرض للفلسفة في جملتها، وعالج مسألة المعرفة وهي المسألة الأساسية فيها، تخرَّج في جامعة أبردين، وعُيّن قسيسًا، ثم عُيّن أستاذًا بتلك الجامعة، فأستاذًا بجامعة جلاسكو، كان على مذهب لوك وباركلي، فلمّا قرأ كتاب هيوم في الطبيعة الإنسانية هالته النتائج التي انتهى إليها، وعوّل على معارضة الشك بيقين «الذوق العام» (commou sense)، له ثلاثة كتب مذكورة: الأول «بحث في الفكر الإنساني على مبادئ الذوق العام» (1763) والثاني «محاولات في القوى العقلية» (1785) والثالث «محاولات في القوى الفاعلية» (1788)، وهذان الكتابان تفصيل الكتاب الأول.

(2) مذهبه

«محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر

قوانـا... إن هـذا اليقـين قاهـر، إنه صـوت الطبيعـة، وعبثًا نحـاول معارضتـه، وإذا أردنا أن ننفـذ إلى أبعـد منـه ونطلـب إلى كل قـوة مـن قوانـا السـبب الـذي يـبرر ثقتنـا بهـا، وأن نعلـق هـذه الثقـة إلى أن تبديـه، فيخـشى أن تسـوقنا هـذه الحكمـة المسرفـة إلى الجنـون، وأن نعـدم بالمـرة ضـوء الـذوق العـام لأننا لم نُـرِد الخضوع للحال المشـترك بين بنـي الإنسـان»، الـذوق العـام منحـة خالصـة مـن اللـه لا يُكتسَـب بالتربيـة، فإنـه قـوة إدراك البديهيـات، وبـه نتعلـم الاسـتدلال وقواعـده أيْ اسـتنباط النتائـج الصحيحة من البديهيات.

يتشـكك لـوك وباركلي وهيـوم في وجود أشـياء خارجية، وما ذلـك إلا لأنهم اعتقدوا أننـا حـين نعـرف إنّمـا نعـرف معنـى أو صورة، فوضعوا واسـطة بـين العـارف والمعروف، ووجـدوا أنفسـهم مضطريـن لإقامـة البرهان على وجـود شيء مقابل للصـورة أو المعنى، وهـذا موقـف ينطوي على جرثومه الشـك، ويرد عليه أولاً بنتائجه السـيئة، ثم بالرجوع إلى الـذوق العـام، فـما مـن أحـد يعتقـد أنـه يـرى صـور الأشـياء ولكـن يعتقـدون أنهم يـرون الأشـياء أنفسـها، وفينـا ميـل طبيعي للاعتقـاد بأن الروابـط بين الظواهـر المدركة سـتظل هـي هـي في المسـتقبل، وعلى هـذا الأسـاس تقوم العلـوم، وكل ذي عقل سـليم يقبلـه، وإن وُجـد مـن لا يقبلـه فهـو جديـر بـأن يدخـل البيمارسـتان، إن تعاقـب الليل والنهـار قديـم في تجربتنـا، ومـا مـن أحـد يعتـبر الليـل معلـول النهـار أو النهـار معلول الليـل، الحقائـق التجريبيـة هـي التـي يحتمـل يقيننا بهـا الزيـادة والنقصـان، فالطبيب مثـلاً يـزداد اقتناعًـا بفاعليـة دوائـه كلـما ازداد نجاحـه حتـى يتحـول تخمينـه الأول إلى يقـين، أمـا المبـادئ العقليـة فاليقـين بهـا ثابـت منـذ الأصـل لا تزيـد فيـه التجربـة ولا تنقـص منـه، وعـلى ذلك ليسـت هـذه المبـادئ آتية مـن التجربة.

وتشـكك هيـوم في وجـود الأنـا وقصر معرفتنـا على الظواهـر الباطنـة: ولكننا ننتقل مـن الظواهـر الباطنـة إلى موجـود نسـميه «أنـا» بموجـب مبدأ عقـلي غريـزي، الذاكرة تدلنـا عـلى بقـاء الأنـا هو هـو، ويدلنا الذوق العام عـلى أن هذه الذاكـرة تقتضي وجودًا متصـلاً. «ليسـت شـكلاً ولا فعـلاً ولا عاطفـة، ولكنـي موجـود يحـس ويعمـل ويفكـر»، «أحـوالي الباطنـة تتغـير في كل لحظـة، ولكـن الأنـا متصـل الوجـود وهو المحل المشـترك

للأحـوال المتعاقبـة»، وقـال هيـوم إنه ليس أكـثر غموضًا مـن فكرة القـوة، ولكنها تدرك ضرورة من شـعورنا بأنفسـنا، فإننا نجد في أنفسـنا قدرة فاعلية هي الإرادة، وإذا كنا لا نشـعر بقوانـا أنفسـها فإننا نشـعر بالأفعال التي تتـم عنها، وكل فعل فهـو يفترض قدرة في الفاعـل، وافـتراض شيء يفعـل دون أن يكـون حاصـلاً على قدرة الفعـل خلف ظاهر.

عـلى أن ريـد يقـف عنـد حـد النقـد، ويعـرض معتقداتنا على أنهـا بديهيـة طبيعية دون محاولـة تفسـيرها، فهـو يسـلم بـلا مناقشـة جميـع المبـادئ المقبولـة عنـد جميـع النـاس (مبـادئ العلـم الريـاضي، والعلم الطبيعـي، والأخلاق، ومـا بعد الطبيعـة) «لأنها مـن الـضرورة للسـيرة بحيـث لا يمكـن النـزول عنهـا إلا ونقـع في أباطيـل لا تُحـصى، نظريـةً وعمليـة»، ولكنـه لا يصنـف هـذه المبـادئ ولا يعقلهـا بمبـدأ أعلى، بـل إنه يقع في شَرَكِ المبـدأ التصـوري، فـما الإدراك الظاهـري المبـاشر عنـده إلا «إيحـاء ضروري» أو «إشـارة طبيعيـة» إلى الـشيء الخارجـي، لا صورتـه، وهـو يسـائل نفسـه قائـلاً: «كيـف يجعلنـا الإحسـاس نتصـور وجـود شيء خارجـي لا يشـبه بحـال، ويضطرنـا للاعتقـاد بـه؟»، ويجيـب بقولـه: لا أزعـم العلـم بذلك، وحين أقول إن الإحسـاس يوحـي بالصورة وبالاعتقـاد، لا أقصـد إلى تفسـير طبيعـة ارتباط هـذه الحدود، بـل إلى التعبير عن واقعة يسـتطيع الجميـع شـهودها في الوجـدان»، وعنـده أن كل الفـرق بـين الكيفيـات الأولية والثانويـة هـو «أن حواسـنا تعطينـا فكرة مبـاشرة متميزة عن الأولى، في حـين أن طبيعة الثانيـة غامضـة نسـبية»، وعـلى ذلـك لا يمحو ريد الواسـطة بـين العارف والمعـروف، بل يقبلهـا صراحـةً، وهـي الإحسـاس كإشـارة، ويذهـب إلى أن ماهيـات الأجسـام وماهيـة النفـس محجوبـة عنـا، فيصـل إلى النتيجـة التـي وصل إليها لـوك وهيوم وهي اسـتبعاد الميتافيزيقـا، بحجـة أنهـا تثير مسـائل غـير قابلـة للحـل، فجملـة القـول أنـه نظـر إلى المسـائل مـن الوجهـة النفسـية دون الوجهـة الميتافيزيقيـة، فظـن أن إثبـات الواقـع يكفـي، ورد الفلسـفة إلى علـم النفـس الوصفـي، وقـال إن هـذا العلـم في غنـى عـن الآراء الميتافيزيقيـة في طبيعـة الجسـم والنفـس أسـوة بالعلـوم الطبيعيـة وكان له أتباع حـذَوا حـذوه فجعلـوا علـم النفـس مسـتقلاً عـن الفلسـفة، وهـذا أهـم أثـر للمدرسـة الأسكتلندية.

المقالة الثانية

الفلسفة في فرنسا

الفصل السادس

كوندياك

(1780 - 1715)

(1) حياته ومصنفاته

قسيس لم يزاول مهام الكهنوت قط، وإنما قرأ الفلاسفة المحدثين، وخالط معاصريه منهم، واعتنق مذهب لوك، فكان زعيم الحسية في وطنه، عرض هذه الحسية في كتاب «محاولة في أصل المعارف الإنسانية» (1746) واتبعه بآخر عنوانه (كتاب المذاهب) (1749) نقد فيه مذاهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وغيرهم من المعتمدين على العقل وحده، فلا يهتدون إلى الحق، بل لا يتفقون فيما بينهم، فالامتداد عند ديكارت جوهر، وعند سبينوزا عرض، وعند ليبنتز معنى متناقض، ثم نشر كتابه المعروف «في الإحساسات» (1754) يفصل فيه الكتاب الأول، وألحق به كتاب «الحيوان» (1755) يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان، وفي 1768 انتُخب عضوًا بالأكاديمية الفرنسية خلفًا لقسيس آخر، والواقع أن أسلوبه رشيق واضح، وبعد وفاته نُشر له كتاب في «المنطق» لا على الطريقة المدرسية، ولكنه عبارة عن ملاحظات ونصائح في تدبير الفكر، وكتاب في «لغة الحساب» لم يتمكن من إتمامه، وكان يقصد به إلى بيان الطريقة التي يمكن بها صوغ جميع العلوم، ومنها الأخلاق والميتافيزيقا، بمثل ما للرياضيات من دقة.

(2) مذهبه

يذهـب كوندياك في الحسـية إلى أبعـد من لوك، فإنه يقصر التجربة على الإحسـاس الظاهـري، ويسـتغني عـن «التفكـير» كمصـدر أصيل للمعرفـة، فيدّعي أن أيّ إحسـاس ظاهـري يكفـي لتوليد جميع القوى النفسـية، ولبيان ذلك يفترض (في كتاب الإحسـاس) تمثـالاً حيًّـا داخـل تمثـال مـن رخـام، ويقـول إذا كسرنـا الرخـام في موضـع الأنـف أتحنـا للتمثال الحي القدرة على اسـتخدام حاسـة الشـم، وهي الحاسـة المعتبرة أدنى الحواس، فعنـد أول إحسـاس يوجـد شيء واحـد في شـعور التمثال، هـو رائحة وردة مثـلاً، ويكون شـعوره كلـه هـذه الرائحـة، أو أيّ رائحـة أخـرى تعـرض لـه، ومتـى كان لـه إحسـاس واحـد ليـس غـير، كان هـذا هو الانتبـاه، ولا ينقطع الإحسـاس بالرائحة بانقطـاع التأثير، ولكنـه يبقـى، وبقـاؤه هـذا مع حـدوث رائحة جديـدة هو الذاكـرة، وإذا وجـه التمثال انتباهـه إلى الإحسـاس الحـاضر والإحسـاس المـاضي جميعًـا، كان هـذا الانتبـاه المـزدوج المقارنـة أو المضاهـاة، وإذا أدرك بهـذه المضاهـاة المشـابهات والفـوارق، كان الحكـم الموجـب والحكـم السـالب، وإذا تكـررت المضاهـاة وتكـرر الحكم كان الاسـتدلال، وإذا أحـس التمثـال إحساسًـا مؤلمًا فتذكر إحساسًـا لاذًّا، كان لهذه الذكـرى قوة أعظم وكانت المخيلـة، وتلـك هـي القـوى العقليـة، أمـا القوى الإراديـة فتتولـد من الإحسـاس باللذة والألم؛ ذلـك بأنـه إذا تذكـر التمثـال رائحة لذيذة وهو منفعل بإحسـاس مـؤلم، كان هذا التذكـر حاجـة، ونشـأ عنـه ميل هو الاشـتهاء، وإذا تسـلط الاشـتهاء كان الهـوى، وهكذا يتولـد الحـب والبغـض والرجـاء والخـوف، ومتـى حصـل التمثـال على موضوع شـهوته كان الرضـا، وإذا مـا ولـدت فيـه تجربـة الرضا عـادة الحكـم بأنـه لـن يصـادف عقبـة في سـبيل شـهوته تولـدت الإرادة، فـما الإرادة إلا شـهوة مصحوبـة بفكـرة أن الموضـوع المشـتهى هـو في مقدورنا.

على أن التمثال، وقد حصل على جميع قواه، لا يعلم أن العالم الخارجي موجود، بل لا يعلم أن جسمه موجود، من حيث إن إحساساته انفعالات ذاتية ليس غير، فكيف يصل إلى إدراك المقادير والمسافات؟ وكيف يدرك أن شيئًا موجودًا خارجًا عنه؟

هاتـان مسـألتان يجـب التمييـز بينهـما، والفحص عـن كل واحدة على حـدة، وهما

موضوع القسم الثاني والقسم الثالث من كتاب الإحساسات، فعن المسألة الأولى يقر كونديـاك رأي لـوك أن الأكْمـه الذي يسـتعيد البـصر لا يميز لفوره بين كـرة وبين مكعب كان يعرفهـما باللمـس، إذ إن اللمـس هـو الـذي يـدرك الأشـكال أولاً، ويدركهـا البـصر بفضـل علاقاتـه باللمـس، ثـم لا تعـود بـه حاجـة إلى تذكـر الإحساسـات اللمسـية التي كانـت مسـاعدة لـه، خلافاً لما يذهب إليه باركلي، وعن المسـألة الثانية قـال كونديـاك في الطبعـة الأولى لكتـاب الإحساسـات إن معرفة «الخارجية» ترجع إلى تقارن الإحساسـات اللمسـية، مثـل أن يحـس التمثـال في آن واحـد حـرارة في إحـدى الذراعـين وبـرودة في الأخـرى وألمًـا في الـرأس، وعـاد فقـال -في الطبعة الثانية (1778)- إن إحساسـات لمسـية بمثـل هـذا الغمـوض يمكـن أن تتقـارن دون أن تتخـارج، وإن فكـرة الخارجية تنشـأ من المقاومـة التـي نصادفهـا في حركتنـا وبذلـك نضيف جسـمنا إلى أنفسـنا ونميـز بينه وبين سـائر الأجسـام، ولمّـا كان اللمـس يدرك القرب والبعـد، فإن اختلاف إحساسـات الروائح والأصـوات والألـوان في القـوة يوحـي إلى التمثـال بـأن هـذه الإحساسـات ليسـت مجرد أحـوال باطنـة، ولكنهـا صـادرة عن أشـياء خارجية، وبذلـك نرجع الأحـكام الخارجية إلى إحساسـات ليـس غير.

وللتمثـال المقصـور على الشـم كما تقـدم القدرة على تجريد المعـاني وتعميمها، فإنه إذ يميـز بـين الحـالات التـي يمـر بهـا يحصل عـلى معنـى العـدد، وإذ يعلم أنه يسـتطيع ألا يبقـي الرائحـة التـي هـو إياهـا وأن يعـود مـا كان، يحصـل عـلى معنى الممكـن، وإذ يـدرك تعاقـب الإحساسـات يحصـل عـلى معنـى الزمـان، وإذ يتذكر جملة الإحساسـات التـي ينفعـل بهـا يحصـل على معنى الشـخصية وأمـا المعنى الكلي فهو جـزء من المعنى الجـزئي، ولا حقيقـة لـه إلا في الذهـن، ومـا هـذه الحقيقـة إلا لفـظ أو اسـم، ليـس في الطبيعـة ماهيـات وأنـواع وأجنـاس، وإنما تعبر الألفـاظ الكلية عن وجهـات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشـياء من مشـابهات وفوارق، ومتى لم يكن في الطبيعة ماهيات كان الحـد لغـوًا ووجب الاسـتعاضة عنـه بالتحليل: «معانينا إما بسـيطة أو مركبة، البسـيطة لا تحـد ولكـن التحليـل يكشـف لنـا عـن أصلهـا وطريقـة اكتسـابها، والمعـاني المركبـة لا تعلـم إلا بالتحليـل؛ لأنـه هـو وحـده الـذي يبـين لنـا عناصرهـا»، ومتـى لم تكـن المعاني المجـردة إلا ألفاظـًا، لم يكـن هناك سـوى وسـيلة واحـدة لتخيلها: تلك هـي إجادة وضع

اللغـة؛ فإنـه إذا لم يكـن لدينـا أسـماء لم يكن لدينا معـانٍ مجردة، فلم يكـن لدينا معاني أجنـاس وأنـواع، فلـم نسـتطع الاسـتدلال، ففن الاسـتدلال يرجـع كله إلى أحـكام الكلام، وليـس الاسـتدلال تأديًـا مـن الـكلي إلى الجـزئي ولكنـه «حسـاب» يتـأدى مـن الشيء إلى الـشيء نفسـه بتغـير الإشـارات الدالـة، ومثلـه الأعـلى اسـتدلال الجـبر الـذي ترجـع إليه سـائر أنـواع الاسـتدلال، (وهـذا معنـاه رد القضيـة إلى معادلـة، وتتصـل هـذه المحاولـة بمحـاولات ريمـون لـول وليبنتـز وأصحـاب المنطـق الرياضي فيـما بعد).

وهكـذا بـدل أن يفـسر كونديـاك الأفعـال بالقـوى، والانفعـالات بالميـول، يجعـل الميـول تصـدر عـن الانفعـالات، ويجعـل القـوى عـادات الأفعـال، ومـا يسـمى غريـزة ثمـرة التجربـة الشـخصية، أو عـادة ولَّدهـا التفكـير، أو «عـادة خلـت من التفكـير الذي ولَّدهـا»، ولمـّا كانـت أفـراد النـوع الواحـد تحس الحاجـة نفسـها فتعمل للغاية نفسـها بالأعضـاء نفسـها، كانـت للنـوع العـادات أو الغرائـز نفسـها، وكانـت جميـع المعـاني وجميـع قـوى النفـس «إحساسـات محولـة».

بَيْـدَ أنّ كونديـاك لم يكـن ماديًّـا؛ فإنـه إذ يعتـبر الإحسـاس ظاهـرة أصيلـة، يـرى في الظواهـر الجسـمية التـي يجعلهـا الماديـون علـة لـه مجـرد «مناسـبات» لظهـوره، وهو يعـارض لـوك معارضـة صريحـة في افتراضـه أن مـادة معينـة قـد تكـون حاصلـة عـلى قـوة التفكـير، فيقـول إن المفكـر يجـب أن يكـون واحـدًا، وليـس للـمادة وحـدة ولكنها كـثرة، ويعـترف للإنسـان بنفـس روحيـة عاقلة خالـدة، ويضعه فـوق الحيـوان لأنه يميز الحـق، ويحـس الجـمال، ويخلـق الفنـون والعلـوم، ويـدرك مبـادئ الأخـلاق، ويصعـد إلى اللـه، ولكـن كونديـاك يذهـب مذهـب بعـض مفكـري العـصر الوسـيط ويقـول: إن الحسـية حـال الإنسـان بعـد خطيئـة آدم، وإن آدم كان قبـل خطيئتـه يعقـل مـن دون وسـاطة الحـواس لأن النفـس الإنسـانية عاقلـة بذاتهـا، وسـتعود إلى التعقـل في الحيـاة الآجلـة، وهـو يدلـل عـلى خلـود النفـس بأنهـا خلقية وأنهـا لا تلقـى في الحيـاة العاجلة مـا يناسـب أفعالهـا مـن ثـواب وعقـاب، ويدلل على وجـود الله بدليـل العلـة الفاعلية، ودليـل العلـة الغائيـة، وسـواء أكان مخلصًـا في هـذا القسـم مـن أقوالـه أم لم يكن، فقد كان أثـره الخـاص إذاعـة المذهـب الحـسي في وقـت اشـتدت فيـه الحملـة عـلى الديـن والفلسـفة، كـما سـنرى فيـما يلي.

الفصل السابع

الفلسفة الطبيعية

(1) فولتير (1694 - 1778)

هـو الكاتـب الشـهير الـذي سـما بالنـثر الفرنـسي إلى أوجـه، وكأن هـذا السـمو أنهك سـائر قـواه فتركه في الشـعر نظامًا، وفي الفلسـفة، وقـد عـرض لهـا، تلميـذًا متواضعًـا للـوك ونيوتـن، درس كتبهـما في إنجلـترا حيـث أقـام ثـلاث سـنين (1726 - 1729) وكتـب فيهـما «رسـائل فلسـفية» أذاعهـا أحـد الناشريـن مـن غير إذنه (1734) فأنكرتهـا السـلطة وصـدر الأمـر بإحراقهـا، وكتبـه التـي تعـد فلسـفية: مـا بعد الطبيعـة، ومبـادئ فلسـفة نيوتـن، والفيلسـوف الجاهـل، وكتـاب النفـس، ومحـاورات أفيمـير، والقامـوس الفلسـفي وهـو أشـهرها. اقتنـع بالمذهـب التجريبـي الـذي اتفـق عليـه بيكـون ولـوك ونيوتـن، فـكان معارضًـا لديـكارت: عـارض فلسـفته بفلسـفة لوك، وعـارض علمـه بعلـم نيوتـن، كان بيكـون أبـا المنهـج التجريبـي، ونقل لوك هـذا المنهج إلى الميتافيزيقـا ففـسر العقـل الإنسـاني كـما يفـسر الفسـيولوجي أعضاء الجسـم، ودوَّن «تاريـخ» النفـس، بينـما كتـب ديـكارت ومالبرانـش «قصتهـا»، وكان نيوتن العـالم الذي لا يثبـت قـولاً إلا بالتجربـة والحسـاب، ولئن كان ديكارت سـبقه إلى بعض المسـائل فقد تفـوَّق هـو عليـه وقـوَّض أركان مذهبـه، هكـذا ينـاصر فولتـير مذهـب التجربـة عـلى الميتافيزيقا.

وهـو يعـارض بسـكال الداعـي إلى المسـيحية، وقـد خصـص لـه الرسـالة الأخـيرة

مـن «الرسـائل الفلسـفية» وكان يرغـب «منـذ زمـن طويـل في منازلـة هـذا العمـلاق»، يقـول: حتـى لـو سـلمنا بوجـود المتناقضـات التـي يـدل عليهـا بسـكال في الإنسـان، لم يكـف هـذا التدليـل عـلى حقيقـة المسـيحية، إذ إننـا نجـد في الديانـات الوثنيـة أيضًـا أسـاطير تكـون طبيعتنـا مـن عنـاصر متعارضـة، ثـم إن حجـة بسـكال ترجـع إلى اعتبار المسـيحية مذهبًـا ميتافيزيقيًّـا متفوقًا على سـائر المذاهـب، ولا تبرهن على أن المسـيحية الديـن الحـق، ومـا المتناقضـات في الإنسـان إلا العنـاصر الضرورية المركبـة لـه، مـن خـير وشر، ولـذة وألم، وهـوى وعقـل، وهـذا يعنـي أن فولتـير يريـد أن يمحـو مـن نفس الإنسـان آثـار القلـق الـذي يدفع به صـوب الدين، وهو يتبـع في جدله منهجـه المألوف فيبسـط المسـائل ويهـون مـن شـأنها حتـى يفـوت جوهرهـا ولبهـا، ومـاذا يعنيـه مـن اللـب والجوهـر وقـد آمـن مـع لـوك بـأن العقل محـدود فكفـى نفسـه مئونـة البحث في الميتافيزيقـا بـل راح يتهكـم عليهـا بـكل قـول ظريـف؟ بَيْـدَ أنّـه كان يؤمـن باللـه: والدليـل الأقـوى عنـده (عـلى الأقـل في وقـت مـا) هـو هـذا: «إذا وُجد شيء منـذ الأزل، وأنـا موجـود، ولسـت موجـودًا بـذاتي، فهنـاك موجـود بالذات هو اللـه»، وكثـيرًا ما كان يـرد دليـل العلـل الغائيـة الـذي «كان يعتـبره نيوتـن أقـوى الأدلـة»: «حـين أرى سـاعة يـدل عقربهـا عـن الزمـن أسـتنتج أن موجـودًا عاقلاً رتَّـب لوالبها لهـذه الغايـة، وكذلك حـين أرى لوالـب الجسـم الإنسـاني أسـتنتج أن موجـودًا عاقلاً رتـب هذه الأعضـاء، وأن العينـين أُعطيتـا للرؤيـة، واليديـن للقبـض... إلـخ».. ويقـول في موضـع آخـر شـعرًا: «إن الكـون يحـيرني، ولا يسـعني أن أعتقـد أن توجـد هـذه السـاعة ولا يكـون لهـا صانـع».

وهـو يبـين أن العلامـة عـلى العلـة الغائيـة الحقـة المميـزة لهـا مـن العلـة الغائيـة المظنونـة هـي «أن يكـون للـشيء دائمًـا الأثر نفسـه، وألا يكون لـه إلا هذا الأثـر، وأن لا يكـون مُركبًـا مـن أعضـاء متعاونـة عـلى إحداث المعلـول نفسـه»، غير أنـه كان يظن أن هـذا الدليـل لا يـؤدي إلى إثبـات إلـه لامتنـاهٍ خالـق، بـل فقـط إلى إثبـات موجـود أكبر عقـلاً وأقـوى مـن الإنسـان، ثـم كان إيمانه بقوة الدليل يـزداد باعتبـار أن القول بضرورة العـالم ينطـوي عـلى صعوبـات ومتناقضـات لا ينطـوي عـلى مثلهـا القـول بوجـود اللـه؛ لـذا كان يعـارض الماديـين في تفسـيرهم للكون بقوانين المادة، وتفسـيرهم للأنـواع الحية

بالتولد الذاتي وبالتطور على ما تشاء الصدفة، وقد كان يعتبر الكون أثرًا معقولاً، ويذهب في رفض التطور إلى حد التشكك في أن تكون الأجناس البشرية أنفسها وليدة تطور أصل واحد.

والقول بالغائية يستتبع القول بالعناية، ولكنها عند فولتير عناية كلية لا تتناول الجزئيات، أيْ إن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التي وضعها الله أو «أن الله صانع الساعة لا مخلِّص الإنسان» على حد تعبير أحد المؤلفين، وهذا هو المذهب الطبيعي يتخذ له سندًا من فيزيقا نيوتن؛ لذا نرى فولتير يذهب إلى التفاؤل أول الأمر: نقول للملحد: «إن ما هو شر بالإضافة إليك هو خير في النظام العام»، ثم حدث زلزال بلشبونة أودى بكثيرين، فثارت ثائرة فولتير في قصيدة معروفة، ورأى أن وجود الشر اعتراض هائل في أيدي الملحدين.

كذلك هو يتردد في مسألة الخلود، مع أنه كان يقول بضرورة إله يثيب ويعاقب، وبضرورة الدين للشعب الذي لا يأتي الفضيلة عن عقل ونزاهة كالفلاسفة (!) ولكنه مفتقر إلى حافز ورادع؛ فهو لا يرى رابطة ضرورية بين روحانية النفس وخلودها، فقد تكون النفس روحية ثم لا تكون خالدة، وهو يبين أن القول بنفس متمايزة من الجسم (على طريقة ديكارت) يثير إشكالات عاتية، ويعارض ما نحسه من علاقة مطردة بين قوانا الفكرية وتركيبنا الجسمي، على أنه لا يعتقد أن الفكر صادر عن المادة، إلا أن يكون الله قد منح المادة قدرة على التفكير كما قال لوك، وهو يتردد في مسألة الحرية، فقد أعلن «أن خير المجتمع يقتضي أن يعتقد الإنسان بحريته»، ثم مال إلى الجبرية بحجة أننا لا نريد دون سبب، وتابع لوك في أن الحرية ليست حرية الإرادة بل حرية تنفيذ الفعل المراد، فقال: «إن حريتي تقوم في أن أمشي حين أريد أن أمشي ولا أكون مصابًا بالنقرس»، أما المصاب بالنقرس فلا حرية له.

وهكذا نرى فولتير يعالج مسائل معروفة بأساليب معروفة، ولا يفلح في إقامة مذهب متسق، وهو يمثل روح عصره خير تمثيل، ذلك الروح الخفيف الهازل الذي يقنع بالآراء الجزئية، ويتعمد الانتقادات ويتخذ من النكتة حجة ومن السخرية دليلاً، وقد كان فولتير أكبر عامل على نشر هذا الروح واستطالة أثره إلى أيامنا.

(2) ديدرو (1713 - 1784)

بـدأ حياتـه القلميـة بالترجمـة عـن الإنجليزيـة، وكان مـما ترجمه كتاب شفتسـبري «محاولـة في الاسـتحقاق والفضيلـة» (1745)، ونشر «خواطر فلسـفية» أعـرب فيها عن آراء مخالفـة للديـن، فحُبـس بسـببها سـتة أشـهر (1749) ونـشر كتبًا أخرى تـدرج فيها مـن المذهـب الطبيعـي القائـل بوجود الله والمنكـر للعناية الإلهيـة، إلى الأحادية المادية الزاعمـة أن المـادة حيـة بذاتهـا، وأن الأحيـاء تتطـور ابتـداءً مـن خليـة تحدثهـا المـادة الحيـة بحيـث «تحـدث الأعضـاء الحاجـات، وتحـدث الحاجـات الأعضـاء»، وهـو ينقل هـذه النظريـة القديمـة نقـلاً، ولا يدعمهـا بحجج علميـة جديدة.

وفي 1746 طلـب إليـه مديـر إحـدى المكتبـات أن يترجـم «موسـوعة في الفنـون والعلـوم» كانـت ظهرت بإنجلترا سـنة 1728، ولقيت إقبالاً شـديدًا، فـرأى هو أن يصدر موسـوعة عـلى غرارهـا، وأشرك معـه صديقـه العـالم الريـاضي دالاميـر (1717 - 1783) عضـو أكاديميـة العلـوم، فألفـا حولهـما طائفـة مـن المعاونـين، أدبـاء وعلـماء وفلاسـفة، مـن بينهـم فولتـير وروسـو، وأخرجوا المجلـد الأول سـنة 1751 مفتتحًا بمقدمـة من قلم دالاميـر في أصـل العلـوم وتصنيفهـا، وعـدم فائـدة المذاهـب الميتافيزيقيـة والدينيـة، فـكان هـذا المجلـد الأول مثـارًا لحمـلات عنيفـة مـن جانـب المتدينـين، فآثـر دالاميـر الراحـة والسـلامة وتـرك شريكـه، فثبـت ديـدرو عـلى رأس المـشروع يخـرج مجلداتـه فيتجـدد حـول كل مجلـد النقـاش الشـديد، حتـى اكتمل عددها سـبعة عـشر (1772)، فكانـت هـذه الموسـوعة بـؤرة الزندقـة والإلحـاد، نـشر فيهـا ديـدرو مقـالات عديـدة حملـت إلى القـراء أفـكارًا كثـيرة في جميـع العلـوم، ولكنهـا أفـكار فطريـة خلـع عليهـا بأسـلوبه شـيئًا مـن القـوة الظاهرة.

(3) دي لامتري (1709 - 1751)

مـادّي مذكـور، نـشر أصـول مذهبـه في كتـاب سـماه «التاريـخ الطبيعـي للنفـس» (1745) وتوسـع في شرح هـذه الأصـول في كتـاب عنوانـه «الإنسـان آلـة» (1748)

فكان للكتابين دوي كبير، وعنوان الثاني يدل على أن صاحبه يستعين بديكارت الفيزيقي على ديكارت الميتافيزيقي؛ فقد زعم ديكارت في كتاب الانفعالات أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوعات الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس، وأن الذاكرة تعتمد على آثار في المخ، وأن الحيوان آلة يمكن بل يجب أن نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيرًا آليًا، فقال دي لامتري: إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهي ويحكم ويزيد بفضل تركيبه المادي فحسب، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي تلك الأفعال عينها، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة؟

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة ديكارت الثنائية ثوب ملفق من رقعتين، يختار منهما دي لامتري الرقعة المادية، ويستغني عن نفس متمايزة من الجسم متحيزة في نقطة منه أو فيه كله فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب الأعضاء للإدراك، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية في المزاج، ويؤثر المزاج في الخلق.

(4) هلفسيوس (1715 - 1771)

داعٍ آخر من دعاة المادية، معروف بمحاولة للانتقال من الأنانية إلى الغيرية في الأخلاق، إنه يسلم بأن الأصل طلب المنفعة الخاصة، ولكنه يقول إن الإنسان الحقيقي بهذا الاسم يجد لذته أيْ منفعته في سعادة الآخرين، فلا يطيق رؤية الشقاء، فيعمل جهده على تخفيفه أو محوه تفاديًا من مشهده المؤلم، بَيْدَ أنّ هذا الصنف من الناس قليل، فواجب المصلحين أن يحملوا كل شخص على أن يرى منفعته الذاتية في منفعة الغير، وذلك بترتيب مكافآت وعقوبات قانونية تجعل المنفعة في رعاية الغيرية أعظم منها في رعاية الأنانية.

(5) دوبلاك (1733 - 1789)

ألماني عاش في باريس، اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير، ذهب إلى أن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أزليتان أبديتان،

خاضعتـان لقوانـين ضروريـة هـي خصائصهما، فليـس العالم مـتروكًا للصدفـة، ولا مدبَّرًا بإلـه، وكل الأدلـة عـلى وجـود اللـه منقوضـة، ولا غائيـة في الطبيعـة، ليسـت العـين مصنوعـة للرؤيـة، ولا القـدم للمـشي، ولكـن المـشي والرؤيـة نتيجتـان لاجتـماع أجـزاء المـادة، ولا نفـس في الإنسـان، ولكـن الفكـر وظيفـة الدمـاغ، والفرق بين العقـول نتيجة الفـرق بـين الأدمغـة، ولا حريـة، فـإن القـول بهـا إنـكار للنظـام الكوني.

(6) كابانيس (1757 - 1808)

طبيـب مـادي أرجـع جميـع الظواهـر النفسـية إلى العوامـل الماديـة، عوامـل البيئة والغـذاء ومـزاج الجسـم، وجمـع شـواهد كثيرة لتأييـد رأيـه، ولـه عبـارة مأثـورة، هـي قولـه إن الدمـاغ يفكـر كـما تهضـم المعـدة وكـما تفـرز الكبـد الصفـراء، ويـرى القـارئ كـم كانـت الفلسـفة الفرنسـية في هـذا القـرن هزيلة، وقـد كانت مع ذلك صاخبة أشـد الصخـب، ولعلـه يجـد شـيئًا مـن الجدة في الفلسـفة الاجتماعيـة التي يمثلها مونتسـكيو وروسو.

الفصل الثامن

مونتسكيو

(1755 - 1689)

(1) حياته ومصنفاته

هو ناقد اجتماعي ومفكر سياسي أدرك ما في بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها، فكان قدوة طيبة لأهل طبقته من الأشراف، نشر «رسائل فارسية» (1721) تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوروبا وبخاصة فرنسا ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما في وطنهما، وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسي في أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته، في تهكُّم تارةً وفي جد أخرى، ثم بدا له أن يضع كتابًا شاملاً في «روح القوانين» فشرع يعد له العدة ويجمع مواده، أيْ يدرس القوانين والمؤلفين في إيطاليا وسويسرا والنمسا والمجر وهولندا وإنجلترا (وقد أقام بلندن سنتين) حتى نشره بجنيف 1748، وكان قد نشر قبل ذلك قسمًا منه وسمه بعنوان «اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (1734).

(2) تعريف القانون

«روح القوانين» لفظ مبهم يتحدد معناه بالملاحظات الآتية: يكاد يكون مونتسكيو بين مفكري عصره الذي ينظر إلى أمور السياسة في أنفسها دون صلة

بـرأي صريـح في العقـل والطبيعـة، وهـو يقـصر عنايتـه عـلى القوانـين الوضعيـة، فـلا يعـرض للبحـث في القانـون الطبيعـي وأصـل الاجتـماع، وهـو يريـد أن يستكشـف الأسـباب الطبيعيـة للقوانـين الوضعيـة، أو «قوانـين وضـع القوانـين» فإنـه لا يعتقـد أن المـشرع يصـدر عـن محـض إرادتـه، ولكنه يخضع لأسـباب خارجـة عنها، هذه الأسـباب هـي مـن جهـة طبيعـة الحكومـات القائمـة أو التـي يـراد إقامتهـا، ومـن جهـة أخـرى طبيعـة الأرض والمنـاخ والموقـع الجغرافي ومسـاحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشـة والديانـة والعـادات ومبلـغ الـثروة وعدد السـكان، فموضوع الكتـاب الفحص عن علاقة القوانـين بهـذه الأسـباب المختلفـة، «وجملـة العلاقات تؤلف مـا يسـمى روح القوانين» أيْ طبيعتهـا (م1 ف3)، وعـلى ذلـك لم يقصـد مونتكسـيو إلى أن يضـع فلسـفة القانون، أيْ فلسـفة تـرد أسـباب القوانـين إلى مبـادئ عقلية كليـة، وإنما قصد إلى تفسـير القوانين بظـروف طبيعيـة تُعلـم بالملاحظـة والتاريخ، لكـن لا على مذهـب «الماديـة التاريخية» فإنـه يـصرح بـأن للأسـباب المعنويـة، ومنهـا القوانـين أنفسـها، التقـدم عـلى الأسـباب الطبيعيـة والاقتصاديـة، وبـأن المـشرع يسـتطيع أن يناهـض مـا يدفع إلى المنـاخ والمزاج مـن ميـول وأخـلاق، فيقـوِّم اعوجـاج الشـعب ويوجهـه إلى الصـلاح.

ينتـج مـن هـذا التحديـد أن «القوانـين -بأوسـع المعـاني- هـي العلاقـات الضروريـة اللازمـة مـن طبيعـة الأشـياء، وبهـذا المعنى للموجـودات جميعًـا قوانينهـا... فهناك إذن عقـل أول، والقوانـين هـي العلاقـات القائمـة بينـه وبين مختلـف الموجـودات، وعلاقات هـذه الموجـودات فيـما بينهـا»، «فالقـول بأنه ليس هناك مـن عدل أو ظلـم إلا ما تأمر بـه أو تنهـى عنـه القوانـين الوضعيـة، يعـدل القـول بأنـه قبـل أن ترسـم دائـرة لم تكـن جميـع الأوتـار متسـاوية» (م1 ف1).

الداعـي للقانـون الوضعـي هـو الرغبة في أخـذ الناس بما ينبغي أن يكونـوا عليه وما ينبغـي أن يعملـوا في المجتمـع، إذ إنهـم عرضـة للخطـأ وحاصلـون عـلى حريـة العمـل، ويعيـش النـاس في المجتمـع بنـاء عـلى اسـتعداد طبعـي لا بنـاء عـلى عـرف وتعاقـد، وأول مسـألة تصـادف الباحـث مسـألة أشـكال الحكـم؛ إذ إن القوانين تصدر عن شـكل

الحكومـة كـما يصـدر المـاء عن العين، وثمة مسـألة أخرى هي مسـألة مبـادئ الحكم أو الدوافـع التـي تحـرك الحكومة، فلننظـر في القوانين من هاتـين الوجهتين.

(3) أشكال الحكم

هـي ثـلاث: جمهوريـة، وملكيـة، وطغيـان. وتنقسـم الجمهوريـة إلى ديمقراطيـة وأرسـتقراطية بحسـب مـا يكـون الحكـم للشـعب برمتـه، أو لفريـق منه هـم الأشراف، طبيعـة الديمقراطيـة أن الشـعب فيهـا ملـك ورعيـة في آن واحـد: هـو ملـك باقتراعـه، ورعيـة بطاعتـه لـولاة الأمـر المعينـين منـه لتنفيـذ قوانينـه وتدبـير الشـئون العامة، وفي مثـل هـذه الحكومـة ينـص عـلى حـق الاقـتراع وطريقتـه في القوانـين الأساسـية، ويزاول الشـعب بنفسـه حـق التشريـع، ولا ينـزل عن هـذا الحـق لممثلـين أو وكلاء، وإلا تغيرت طبيعـة الحكومـة، ووظيفـة الـوكلاء تنفيذيـة وإداريـة ليس غـير، في هذا التصـور يصدر مونتسـكيو عـن اليونـان، فلا يتمثل الديمقراطية إلا في بلد ضيق المسـاحة قليل السـكان بحيـث يسـتطيع جميـع المواطنـين أن يقترعـوا في نطـاق مجلـس واحـد، وبهـذا المعنـى يـرى أن الشـعب «عجيـب في اختيـار الذين يريد أن يعهد إليهم بقسـط من سـلطانه»؛ لأن أقـدار الرجـال في مختلـف الأعـمال معلومـة للجميع.

وطبيعـة الأرسـتقراطية أن الشـعب فيهـا رعية والأشراف حـكام، ومتى كان الأشراف قليـلي العـدد كانـوا حكامًـا جميعًـا! ومتـى كانـوا كثيريـن انتخبـوا مجلسًـا مـن بينهـم، فيكـون المجلـس أرسـتقراطية، وجمهـرة الأشراف ديمقراطيـة، والشـعب كـمًّا مهمَـلاً، عـلى أن الأرسـتقراطية الحكيمـة تعمـل عـلى انتشـال الشـعب مـن هـذا العـدم وتوفير مهمـة لـه في الدولـة، فـإن خـير أرسـتقراطية هـي التـي تقـترب مـن الديمقراطيـة، وشر أرسـتقراطية هـي التـي تقـترب مـن الملكية.

وطبيعـة الملكيـة أنهـا حكـم الفـرد بموجـب قوانـين ثابتـة أيْ دسـتور، وبوسـاطة هيئـات منظمـة كالأشراف والإكلـيروس والمـدن تقيـد إرادة الملـك غير الدسـتورية، ولكي تكـون الدولـة ملكيـة حقًّـا يجـب فـوق ذلـك أن توجـد فيهـا هيئـة مكلفـة بتسـجيل

القوانين ومراجعتها والتذكير بها إن نُسيت، بهذه الهيئة يقصد مونتسكيو البرلمان ولو أنه لا يسميه صراحةً.

وطبيعة الطغيان أن حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يعبأ بهيئات إن وُجدت، فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحي في سبيلها بمصلحة الشعب، مثله مثل المتوحش الذي يقطع الشجرة ليقطف الثمرة، وهو لجهله وكسله وميله للذة يولي الحكم وزيرًا يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات، تلك طبائع الحكومات، فما مبادئها؟

(4) مبادئ الحكم

مبدأ الديمقراطية الفضيلة.. أيّ فضيلة؟

لقد عرَّفها مونتسكيو تعريفات مختلفة، فقال في التنبيه الذي قدم به للكتاب إنها «حب الوطن، أعني حب المساواة، إنها ليست فضيلة أخلاقية، ولا فضيلة مسيحية، ولكنها فضيلة سياسية»، وقال في موضع آخر: «هي حب القوانين والوطن، هي الإيثار المتصل للمنفعة العامة على المنفعة الخاصة» (م4 ف5)، ويقترب بها من الفضيلة الأخلاقية حيث يقول (م5 ف3)، إن حب الديمقراطية هو أيضًا حب العفة، إذ بدون عفة عامة تحد إلى الضروري حق استعمال الثروة تنعدم المساواة، يريد أن المواطن في الديمقراطية مطالب بالخضوع للقوانين من تلقاء نفسه ما دام هو الحاكم وهو الرعية في آن واحد، وما دام هذا الخضوع الضروري لبقاء الديمقراطية لا يتسنى إلا برضاه. وفي الأرستقراطية الفضيلة لازمة أيضًا، ولكن بقدر أقل، أيْ إنها لازمة للحكام يأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم، غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة.

وفي الملكية تقوم الحكومة بغير حاجة ماسة للفضيلة، فإن مبدأها الكرامة أو الشرف أعني حرص هيئاتها على امتيازاتها، والدفاع عنها كي تحول دون انقلاب الملكية إلى طغيان، وبذلك تؤدي وظيفتها، فإذا اعتبرت كل هيئة أن كرامتها

تقـوم في صيانـة حقوقهـا «مـضى كل إلى الخـير العام وهـو يعتقد أنه يمـضي إلى مصالحه الخاصـة»، فللملكيـة ميـزة -إن جاز هذا القول- هي أنها تقـوم دون الفضيلة الضرورية للديمقراطية والأرسـتقراطية، وهذه الفضيلة عسـيرة نادرة.

ومبـدأ حكومـة الطغيـان خـوف الشـعب مـن السـلطان، وفي هـذا الخـوف كبـح للشـعب وحمايـة لـه في الوقت نفسـه، حمايـة من تفاقم عبـث المقربين من السـلطان، وهـم الذيـن يفرضـون القوانـين على الشـعب، فإنهم هم أيضًـا تابعون لهوى السـلطان، فانتفـاء القوانـين وانتقـاء الطبقات، وتسـاوي الجميـع في العبودية، تلـك أظهر خصائص الحكـم الاسـتبدادي، ولا محـل فيـه للفضيلـة والكرامـة، لا عند السـلطان، ولا في الطاعة التـي يقتضيها.

وكل مـن هذه الحكومات يفسـد بفسـاد مبدئـه: فتذهـب الديمقراطيـة إما بذهاب روح المسـاواة فتنقلـب إلى أرسـتقراطية أو إلى حكومـة فرديـة، وإمـا بالمغـالاة في هـذا الـروح فتنقلـب إلى اسـتبداد الـكل وتنتهـي إلى اسـتبداد الفـرد، وتذهـب الأرسـتقراطية حـين يمـضي الأشراف مـع الهـوى في اسـتخدام سـلطتهم، ويطلبـون مزايـا الحكـم دون متاعبـه ومخاطـره، وتذهـب الملكيـة حـين ينـزل الأشراف عـلى كرامتهـم حبًّـا بالألقـاب والمناصـب فيسـتعبدون، أو حـين يتحـول الملـك مـن العدالـة إلى القسـوة فيعمـل عـلى محـو الهيئـات ليسـتأثر بالأمـر، أمـا الطغيـان فليـس له أن يفسـد مـن حيث إنه فاسـد بالطبع.

والهـدف الـذي يصبو إليه مونتسـكيو، والـذي يبين خلال تعليقاتـه على الحكومات، هـو أن تكفـل الحكومـة الحريـة في أوسـع مـدى، وعلى خـير وجه مسـتطاع، فإنه يمقت الاسـتبداد ويؤيـد الحريـة الشـخصية، وليسـت تقـوم الحريـة عنـده في أن يعمـل المـرء مـا يريـد، بـل في «أن يقـدر المـرء أن يعمـل مـا ينبغـي عليـه أن يريـد، وألا يُكـرَه عـلى عمـل مـا لا ينبغـي أن يريـد... هـي الحـق في أن يعمـل المـرء كل مـا تجيـزه القوانـين (العادلـة)، وإذا كان لمواطـن أن يعمـل مـا ينهـى عنـه كان لغـيره نفـس هـذا الحـق، فتلاشـت الحريـة» (م11 ف3)، وخـير مـا يكفـل الحريـة اسـتقلال السـلطات الثـلاث: التشريعيـة والتنفيذيـة والقضائيـة، فـإن السـلطة المعتديـة تلقـى حينئـذ سـلطة تقـف

في وجهها، بينما اجتماع السلطات الثلاث في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة من الحكام، سواء أكانت ديمقراطية أم أرستقراطية، يسوق إلى الطغيان (م11 ف6)، ولمّا كان الحكم يقتضي السرعة والدقة والكتمان، كانت الملكية خير الحكومات، والملك كما سبق تعريفه حاكم مقيد بدستور وبهيئات قوية محترمة ولكنه مستقل في إصدار القرارات المطابقة للقانون، أما الشعب فغير كفء لأن يحكم بنفسه، ولكنه يشارك في الحياة السياسية على صورتين: إحداهما أن يكون له مجلس ممثلين يتقدمون برغبات، والأخرى أن ينتخب «محلفين» يساهمون في تطبيق القوانين، وأما وضع القوانين فيعهد به إلى مجلسين يختلف أعضاؤهما في ميولهم فيعدل بعضهم بعضًا، على مثال المجلسين الإنجليزيين، ومونتسكيو يعطينا تحليلاً دقيقًا للدستور الإنجليزي، ويرى فيه خير ضمان للحرية السياسية، بَيْدَ أنّه لا يمكن أن يقال إنه كان يَوَدّ لو ينقل إلى فرنسا، وهو القائل في بدء كتابه: «يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوعة له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانينُ أمةٍ أمةً أخرى» (م1 ف3) إلا أنه يجب أن يقال إن القصد الأول الذي رمى إليه مونتسيكو هو الإصلاح السياسي والاجتماعي، وإنه إنّما اتخذ من التحليل العلمي وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذا الإصلاح، ولا شك أنه كان عاملاً قويًّا في تهيئة الجو للثورة الفرنسية، ولكن فيلسوف الثورة كان في الواقع روسو.

الفصل التاسع

جان جاك روسو

(1778 - 1712)

(1) حياته ومصنفاته

وُلد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب، وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذا الرجل فظًّا قاسيًا، فغادر روسو المدينة هربًا منه وهو في السادسة عشرة، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا، وبعد ثماني سنوات لقي في سافوي سيدة يسرت له شيئًا من الاستقرار، فاستطاع أن يكوّن نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة، بعد خمس سنين قصد إلى باريس، ثم غادرها إلى البندقية، فكان كاتبًا لسفير فرنسا فيها، وعاد إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين، وأخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو، وفي صيف 1749 قرأ في إحدى الصحف أن أكاديمية ديجون تنظم مسابقة في هذه المسألة: «هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟» فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار، وخطر له الجواب بالسلب، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة، وهذا أصل كتابه الأول «مقال في العلوم والفنون» (1750) الذي طيَّر صيته في أرجاء أوروبا، حتى لقد كتب إليه ملك بولندا، ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع: «ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره القانون الطبيعي؟» فعقد العزم على

الكتابة وأخرج كتابه الثاني «مقال في أصل التفاوت بين الناس» ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة، فنشر الكتاب (1754)، ومضى يعمل على استكمال مذهبه، وبعد ثماني سنين (1762) نشر كتابين: أحدهما «العقد الاجتماعي» والآخر «إميل» أو «في التربية»[1]. فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير وهمّت باعتقال المؤلف، ففر إلى سويسرا، ولكن السلطة بها كانت أنكرت الكتاب أيضًا فطردته، فلجأ إلى إنجلترا بصحبة هيوم ونزل ضيفًا عليه، ولكنه لم يلبث أن خاصمه وعاد إلى باريس، فسمح له بالإقامة في فرنسا، فقضى بقية أيامه في حالة مضطربة.

(2) الاجتماع مفسدة

كتبه التي ذكرناها (ولم نذكر كتبه الأدبية) تفصل مذهبه تفصيلاً منطقيًّا بحسب ترتيب صدورها، ففي مقاله الأول يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه، بل إنها كلما تقدمت أمعنت في إفساده، ويستشهد على ذلك بما توفره للرذيلة من فرص، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين، إذ مالت إلى الانحطاط أو غاصت في الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون، بينما الشعوب التي ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها، مثل الفرس الأقدمين والإسبرطيين والجرمان والسويسريين، هذا فضلاً عن أن الحكماء الحقيقين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون، إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ، وتدفع إلى الترف وتنميه، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض يقابله الفقر المدقع عند بعض، إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع، ولم يبقَ لدينا مواطنون، وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم في الريف فقراء محتقرون، الفضيلة ممتهنة، والمواهب الفنية معتبرة، فكان من جراء ذلك تفاوت مشئوم بين الناس، «أيتها الفضيلة.. أنتِ العلم السامي للنفوس الساذجة، أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكي نعرفك؟ أليست مبادئك مطبوعة في جميع القلوب؟ أوَليس يكفي لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟ تلك هي الفلسفة الحقة، فلنتعلم أن نقنع بها».

---

(1) إميل اسم الطفل الذي يرسم روسو برنامج تربيته.

هـذا المقـال ينطـوي في الواقـع عـلى مذهـب تـام في الإنسـان والاجتـماع، ومـا إن شرع روسـو يكتـب مقالـه الثـاني «في أصـل التفـاوت بـين النـاس» حتـى وضـع شرطًـا لحـل المسـألة «التمييـز بـين الأصيـل والصناعـي في الطبيعـة الراهنـة للإنسـان، وتعـرّف حالـة تلاشـت، حالـة قـد لا تكـون وجـدت، وقـد لا توجـد أبـدًا، مثلهـا مثـل النظريـات التـي يفترضهـا العلـماء كل يـوم لتفسـير تكوين العالم»، ولئن كان روسـو يعـرض نظريته بمثابـة فـرض، فكثـيرًا مـا يعتبرها واقعـة تاريخية، وهو عـلى كل حال يبنـي عليها جميع آرائـه، هـذه النظريـة هـي أن الأصيـل في الإنسـان، أو حـال الطبيعـة كـما يقـول، أن الإنسـان كان متوحـدًا في الغـاب، لا يعـرف أهلـه، ولعلـه لم يكـن يعـرف أولاده، لا لغـة لـه ولا صناعـة، ولا فضيلـة ولا رذيلـة، مـن حيـث إنـه لم يكـن لـه مع أفـراد أنواعـه أيّ علاقـة يمكـن أن تصـير علاقـة خلقيـة، كان حاصلاً بسـهولة على وسـائل إرضائـه حاجاته الطبيعيـة، ولـئن لم يكـن لـه غرائـز معينـة كغرائـز العجـماوات، فقـد كانـت لـه القدرة عـلى محـاكاة الغرائـز والتفـوق عـلى العجـماوات في تحصيل مثـل ما توفره لهـا غرائزها المعينـة، كان يعتـاد الآفـات الجوية وتشـتد بنيتـه بمقاومتها، ولم يكن يصـاب إلا بالقليل مـن الأمـراض، فقلـما كان يحتـاج إلى الأدويـة، وكانـت حاجتـه إلى الأطبـاء أقـل، وإنمـا تعتـل الصحـة بـالإسراف في المعيشـة، وبالميـول المصطنعـة ومـا ينتج عنهـا مـن إجهـاد جسـمي وعقـلي، «إذا كانـت الطبيعـة أعدتنـا لنكـون أصحـاء، فـإني أكاد أجـرؤ عـلى التأكيـد بـأن حالـة التفكـير مضـادة للطبيعـة، وأن الإنسـان الـذي يتأمـل هـو حيـوان فاسـد»، الحريـة هـي التـي تميـز الإنسـان أكثر مـن الفهم (الموجـود في الحيـوان إلى حد مـا)، إن الحيـوان ينقـاد لدافـع الطبيعـة، ولكـن الإنسـان يـرى نفسـه حـرًّا في الانقيـاد لـه أو مقاومتـه، وإنمـا تبـين روحانيـة نفسـه مـن شـعور بهـذه الحريـة، وكان الإنسـان المتوحـد طيبًـا تأخـذه الشـفقة مـن رؤيـة الموجـود الحـاسّ يهلـك أو يتـألم، وبالأخـص إخوانـه في الإنسـانية، ولقـد أخطـأ هوبـس في قولـه إن حالـة الطبيعـة تتميـز بالطمـع والكبريـاء، فـإن هاتـين العاطفتين لا تنشـآن إلا في حال الاجتماع، فالإنسـان المتوحد كان كامـلاً سـعيدًا؛ لأن حاجاتـه قليلـة، وإرضاءهـا سريع، ولأنـه كان حرًّا مسـتقلاً، فكان كل إنسـان مسـاويًا لـكل إنسـان. كيـف خرج الإنسـان مـن هذه الحالـة الأولى؟ خـرج منها اتفاقًـا بـأن عرضـت لـه أولاً أسـباب طبيعيـة، كالجـدب والبرد القـارس والقيـظ المحرق،

اضطرتـه إلى التعـاون مـع غـيره مـن أبنـاء نوعـه تعاونًـا مؤقتًـا كان الغـرض منـه الصيد بـرًّا وبحـرًا وتربيـة الحيـوان لتوفـير القـوت، ثـم اضطرتهـم الفيضانـات والـزلازل إلى الاجتـماع بصفـة مسـتديمة، فاخترعـت اللغـة، وتغـير السـلوك، وبـرز الحسـد، ونشـبت الخصومـة، هـذا الاجتـماع بنوعيه، المؤقـت منه والمسـتديم، يمثل حالـة التوحش، وهي ليسـت بعـد الحالـة المدنيـة؛ لأنهـا خلو مـن القوانين، وليـس فيها من ردع سـوى خوف الانتقـام، وحـدث اتفاقًـا أيضًـا أن استكشـف الإنسـان اسـتعمال الحديـد، وهـو شرط الزراعـة، والصناعتـان شرط الحالـة المدنية بما تقتضيان من تقسـيم العمـل والتعاون، إذ يسـتمد المزارعـون الآلات الحديديـة مـن صناعها ويعطونهـم قُوتهم، وتسـتتبع الزراعة تقسـيم الأراضي، فيـزداد التفـاوت ويتفاقـم الخصـام، ويتفـق الأقويـاء الأغنيـاء عـلى تدعيـم مكانتهـم فيضعـون أنظمـة عامـة تصـون لـكلٍّ ملكـه وتوطـد السـلام، ويذعـن الفقـراء الضعفـاء لهـذه القوانـين كي يدفعوا الشر عن أنفسـهم، هنا تبـدأ الحالة المدنية المنظمـة بالقوانـين، وتثبـت الملكيـة، ويوطـد التفـاوت، وهكـذا صـار الإنسـان الطيـب بالطبـع شريـرًا بالاجتـماع وبمـا أتاحـه له الاجتـماع من تقـدم عقلي وصناعـي، وإن قيام دولـة يسـتتبع قيـام دول أخـرى، فتنشـب بينهـا الحروب.

(3) إصلاح مفاسد الاجتماع

عـلى أن الاجتـماع قـد أضحـى ضروريًّا، ومـن العبث محاولة فضه والعـودة إلى حال الطبيعـة، وكل مـا نسـتطيع صنعـه هو أن نصلح مفاسـده بـأن نقيم الحكومـة الصالحة ونهيـئ لهـا بالتربيـة المواطنـين الصالحـين، فمن الوجهـة الأولى تعود المسـألة إلى «إيجاد ضرب مـن الاتحـاد يحمـي بقوة المجتمع شـخص كل عضو وحقوقه، ويسـمح لكل وهو متحـد مـع الـكل بـألا يخضـع إلا لنفسـه وبـأن تبقـى لـه الحريـة التـي كان يتمتـع بهـا مـن قبـل»، هذه المسـألة هـي التي يعالجها كتـاب «العقد الاجتماعـي» فيذهب إلى أن هـذا الفـرض ممكـن التحقـق بـأن تُجمـع الكـثرة المفككة عـلى أن تؤلـف شـعبًا واحدًا، وأن تحـل القانـون محـل الإرادة الفرديـة ومـا تولـده من أهـواء وتجره مـن خصومات، أيْ أن يعـدل كل فـرد عـن أنانيتـه، وينـزل عـن نفسـه وعن حقوقـه للمجتمـع بأكمله، وهـذا هـو البنـد الوحيـد للعقـد الاجتماعـي، ولا إجحاف فيـه، إذ بمقتضـاه يصبح الكل

متساوين في ظل القانون، والقانون إرادة الكل تقر الكلي أيْ المنفعة العامة، إذ إن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة، فالإرادة الكلية مستقيمة دائمًا، ومن يأبَ الخضوع لها يرغمْه المجتمع بأكمله، إذ إنه «حين يغلب الرأي المعارض لرأيي فهذا دليل على أني كنت مخطئًا وأن ما كنت أعتبره الإرادة الكلية لم يكن إياها»، والمجتمع القائم على العقد يؤلف هيئة معنوية أو «شخصًا عامًّا» تبدأ فيه الخليقة ويقوم الحق، بعد أن كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة، ولهذا المجتمع «دين مدني» (م4 ف8) لا يدع للفرد ناحية من الحياة مستقلة عن الحياة المدنية، ويتعين على الدولة أن تنكر دينًا كالمسيحية يفصل بين الروحي والسياسي، وألا تطيق إلى جانبها سلطة كنسية؛ إذ «لا قيمة لما يفصم الوحدة الاجتماعية»، وإنما لزم الدين لأنَّه ما من دولة قامت إلا وكان الدين أساسها، على أن يكون هذا الدين مقصورًا على العقائد الضرورية للحياة، تفرض كقوانين حتى ليُنفى أو يُعدَم كل من لا يؤمن بها «لا باعتباره كافرًا بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية»، هذه العقائد هي عقائد القانون الطبيعي: وجود الله، والعناية الإلهية، والثواب والعقاب في حياة آجلة، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، ولكل أن يضيف إليها ما يشاء من الآراء في ضميره.

كذلك الرجوع إلى الطبيعة في التربية، فيُترك الطفل يربي نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حرًّا جديرًا بأن يكون عضوًا في دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية، وهذا يعني أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده، وإن قيل لنا إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم، كان الجواب: فليكن، «إن الألم أول ما ينبغي أن يتعلمه، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه»، على أن المربي لا يقف متفرجًا إذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته، بل ينبهه وينهاه بقوة، ولكن هذه الحالة نادرة، فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هي: حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية، في المرحلة الأولى، وهي التي تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة، يوجه المربي جهده إلى تكوين الجسم، ولا يعرض للنفس بحال احترامًا لحقوق الطبيعة الطيبة أصلاً، فيحذر أن

يريـد إصلاحهـا أو تكميلهـا بالعـادات، فـإن العـادة الوحيـدة التـي ينبغـي أن يتخذهـا الطفـل هـي ألا يتخـذ عـادة ما، ويجتهد المـربي في أن يقصي عن الطفـل جميع المؤثرات المصطنعـة، مؤثـرات الأسرة والمجتمـع والديـن، ريثـما يكوّن نفسـه ويختار لـه دينًا حين يبلـغ سـن الاختيـار، وإلا لم تكـن تربيتـه طبيعيـة، ولم يكـن عملـه الخاص، ومـن الثانية عـشرة إلى الخامسـة عشرة يتثقـف الفتى بالمعارف الطبيعية، وذلك بأنه يتصل بالأشـياء مبـاشرة، وأن يصـل بالملاحظـة الشـخصية إلى استكشـاف الـضروري لـه في العلـم والفن فيعلـم أشـياء مـن الفلك والجغرافيـا والطبيعة والكيمياء، فلا يلقن دروسًـا شـفوية، ولا يُسـمَح لـه بمطالعـة الكتـب، فإنهـا جميعًـا لا تعلمـه إلا ألفاظًـا، اللهـم إلا كتابًـا واحـدًا هـو قصـة روبنسـون كـروزو حيث يتعلـم كيف يمكن الاسـتغناء عـن الكتب! ثـم يُعلَّم حرفـة يدويـة، وابتـداءً من الخامسـة عشرة يُعلَّم الأخـلاق، فتنمى فيه الشـفقة وعرفان الجميـل ومحبـة الإنسـانية وضبـط أهـواء النفس، ويعلـم أن له نفسًـا وأن الله موجود، وفي الثانيـة والعشريـن يمهـد للـزواج بالخطوبـة، ثم بأسـفار يفيـد منها معرفـة المجتمع وعاداتـه ورذائلـه ومخاطـره والحـرف النافعـة، وفي المرحلـة الأخـيرة يتخذ «إميـل» دينًا يعرضـه عليـه قسـيس يلقـاه في سـفره ويستشـيره هو في الأمـر وعقائد هـذا الدين هي التـي ذكرناهـا، وهـي عقائـد طبيعية بحتة، لا تسـتند إلى وحي من حيـث إن في الوحي افتئاتًـا على حقوق الشـخصية.

هكـذا يزعـم روسـو، وكأن مذهبـه بأكملـه عبـارة عـن «تمديـن المسـيحية» أيْ نقل لعقائدهـا إلى مسـتوى مـدني، المسـيحية تقـول بحالـة بـرارة أولى، وبسـقوط بالخطيئة، وبنجـاة مـن السـقوط، ويقـول روسـو بحالـة بـرارة أولى أفسـدها الاجتـماع ويمكـن إصلاحهـا بالعقـد الاجتماعـي والتربيـة الملائمـة، وقـد ظـن أن الحالـة الأولى يجـب أن تكـون مـن البسـاطة والسـذاجة بحيـث تعتـبر «لوحًـا مصقولاً» غفـلاً من العلـم والفن والأخـلاق، بـل معارضـة لهـا، وقـدم هـذه الحالـة أولاً عـلى أنهـا مجـرد فـرض، ثـم رآها فرضًـا لازمًـا لتفسـير الإنسـان، ثـم اعتبرهـا واقعـة تاريخيـة كـما لاحظنـا، وهـذا تـدرج في الإبهـام أو التوهـم تعـوزه الدقـة المنطقيـة، وقديمًـا نقـد أفلاطـون الفـن، ونعته بأنه معلـم وهـم، ولكنـه عـرف لـه قيمـة إصلاحيـة متـى كان مطابقًـا للأخـلاق القويمـة: فالمسـألة تنحصر في حسـن اسـتعمال الفن أو سـوء اسـتعماله، أيْ إنها تعود إلى الإرادة

والأخلاق، لا إلى الفن نفسه، كذلك يقال في العلوم، فلا شك أنها مطلب العقل الذي هو من طبيعة الإنسان، وأنها في أنفسها أدوات تحت تصرف الإرادة، فكان يكفي أن يتصور حال الطبيعة حال إرادة مستقيمة مستعدة لأن تحسن استعمال العلوم والفنون، أو أن تهِن فتسيء استعمالها، ولكن وراء نظريته مغزى مستورًا هو أن العقل أناني بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شيء للأنا، فهو أصل الشقاء، وأن العاطفة هي المرشد الأمين الكافي لتحقيق السعادة، فيقول روسو: «كل ما أحسه شرًّا فهو شر، الضمير خير الفقهاء»، ويصيح قائلاً في صيحة مشهورة: «أيها الضمير.. أيها الضمير.. الغريزة الإلهية، الصوت الخالد السماوي، الدليل المحقق لموجود جاهل محدود...»، فكل ما يسمى الآن حقوقًا وأخلاقًا ويستمد له سندًا من العقل، هو صناعي ناشئ من الحياة الاجتماعية التي هي صناعية كذلك، وليس في حال الطبيعة أخلاق وحقوق ما دام الإنسان في تلك الحال مستغنيًا عن الإنسان مقطوع الصلة به، وإنما وقف روسو عند هذا الرأي لأنه تصور العقل آلة في خدمة الأنانية، على حين أن العقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة، ويدرك في نفسه قانونًا خاصًّا هو القانون الخلقي الذي هو في الواقع غيري لا أناني.

وأيّ علاج وصف روسو لأمراض الاجتماع؟

إنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائمًا، الحاكمة بأمرها في كل شيء حتى في المعتقد الديني، أيْ إنه رأى علاج الاجتماع بضرب من الاجتماع فقدس العقد الاجتماعي، على حين أن النتيجة المنطقية لمبدئه هي الانتفاض على الاجتماع والعمل على العودة إلى حال الحرية والبرارة والسذاجة، أيْ المذهب الفوضوي، والواقع أن تحقيق الإجماع مُحال، وأن الأمر يعود دائمًا إلى الأغلبية، وأنه ليس هناك ما يضمن أن تلتزم الأغلبية النفع العام والعدالة بين الجميع، وكم رأينا الأغلبية تخطئ وتستبد أشنع استبداد، حتى في أقدس الأمور وهي العقيدة الدينية، فتنكر تلك العقائد المتواضعة التي اعتبرها روسو أساسية، فهو إذ يستبعد من حال الطبيعة الخير والشر والحق والجواب، ويقدس إرادة الأغلبية ويطالبنا بالإذعان لها كأنها الإرادة الإلهية، يقيم ضربًا من الاستبداد هو

شرٌّ ألـف مـرة مـن اسـتبداد الفـرد الـذي لا يعتمـد عـلى حـق، ومـن المضحـك، بـل من المؤسـف أشـد الأسـف، أن نـرى هـذا الرجـل يتحـدث عـن التربية وعـن الشـفقة، وهو الـذي عهـد بـأولاده إلى أحد الملاجـئ، فلم يحبهم ولم يُعنَ بهـم، وأن نرى هذا العصامي يفلسـف ببضعـة أفـكار التقطهـا في مطالعاته، فيذيـع كثيرًا من الأفـكار الفطرية في حُلّة مـن البلاغـة خلّابـة، وإن لم تخـلُ من كثـير من التعمّل، تَصرِف السـواد عـمّا يعوز مقاله مـن دقـة ويعتـوره مـن بطـلان، ومـا عـلى الثـورة الفرنسـية إلا أن تشـب وقـد أُعلـن إنجيلهـا ورُسـمت مبادئهـا وصيغت عبـارات خطبائها!

المقالة الثالثة

الفلسفة في ألمانيا
إمانويل كانط (1724-1804)

الفصل العاشر

حياته ومصنفاته

(1) من ليبنتز إلى هيوم

قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده، ودُعي ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتُبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي، كذلك نقول عن كانط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين، أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم وروسو، وجرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب، وسنحاول أولاً أن نبين تدرج هذا التفكير، فنترجم لحياة كانط العقلية، وهي تكاد تكون كل حياته، فقد تقضت حياته الخارجية في مدينة واحدة أو منطقة واحدة، وكانت منظمة تنظيمًا دقيقًا تسير كالآلة في العمل والراحة والنوم، ولا يتخللها من حوادث سوى الحوادث العلمية.

وُلد كانط بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية pietisme تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة؛ ومِنْ ثَمَّة تقول إن الإيمان هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله، وتعتبر

اللاهـوت تفسـيرًا مصطنعًـا أُقحـم عليهـا إقحامًا، نشـأ كانط عـلى هذا المذهب وتشـبع بـه في المنـزل والمدرسـة والجامعـة، فكان لذلـك أثره في توجيـه فكره حتى كوّن فلسـفة تُميـز تمييـزًا باتًّـا بـين صورة خالصـة ومادة، وحتى قـال في وصف هذه الفلسـفة: «أردت أن أهـدم العلـم (بمـا بعـد الطبيعـة) لأقيـم الإيمان».

دخـل في الثامنـة إحـدى المـدارس التابعـة للشـيعة التقَويـة، وأتـم برنامجهـا في السادسـة عـشرة، وكان أظهـر مـا أفاده فيها شـيئين: إعجابًـا باللغة اللاتينيـة وما تنطوي عليـه قواعدهـا وتراكيبهـا مـن روح الجـد والنظـام، حتـى كان مطمحـه حـين ذاك أن يتوفـر عـلى فقـه اللغـة، وإعجابًـا بالرواقيـة الرومانية وما تتحـلى به من نبل وشـجاعة، وسـيبقى هـذان الأثـران في نفسـه، ويدخلان في فلسـفته، وبعد المدرسـة اتجـه إلى كلية الفلسـفة بجامعـة مدينتـه يقصـد إلى دراسـة اللاهـوت ليصـير قسيسًـا، ولكنـه عـدل عـن هـذا القصـد فيـما بعـد، تتلمـذ لأسـتاذ بالكليـة للرياضيـات والفلسـفة مـن أتبـاع التقَويـة ومـن أتبـاع فولـف[1] ناشر فلسـفة ليبنتز الموسـومة بالعقلية، فعرف بواسـطته مؤلفـات نيوتـن، فكانـت عنـصرًا آخـر مهمًّا مـن عناصر فكـره، ولكنـه حار بـين التقَوية والعقليـة، الأولى تشـيد بـالإرادة والعاطفـة كـما ذكرنـا، والثانيـة تشـيد بالعقـل والعلم القيـاسي وتؤلـف التقـوى الحقـة مـن «نـور وفضيلة» وتعلـن أن من الخطأ على السـواء «الاعتقـاد بـأن المـرء يسـتطيع أن يحب أخـاه الإنسـان دون أن يخدمه، وبأنه يسـتطيع أن يحـب اللـه دون أن يعرفـه»، وفي 1746 تقـدم برسـالة جامعيـة حـاول فيهـا التوفيق بـين ديـكارت وليبنتـز في مسـألة قيـاس قـوة جسـم المتحرك.

تُـوفيِّ والـده، فـرأى أن يكسـب رزقـه بالتعليـم في أسرة غنيـة، وزاول هـذا العمل في ثـلاث أسر عـلى التـوالي مـن أهـل المنطقـة، قضى في ذلك تسـع سـنين لم ينقطـع أثناءها

---

(1) كان لـ«فولف» Wolf Christian (1679 - 1754) تأثير كبير في ألمانيا بدروسه وكتبه الموضوعة على نسق في جميع أقسام الفلسفة، فأذاع مذهب ليبنتز في الجامعات والأوساط المثقفة، وظلت الفلسفة الألمانية إلى أمد بعيد تصطنع لغة كتبه وبرامجها ومناهجها.

عـن التحصيـل والتفكـير، ونـشر في نهايتهـا (1755) كتابًـا في «التاريـخ العـام للطبيعـة ونظريـة السـماء» غفـلاً مـن اسـمه، طبق فيـه على أصـل العـالم القوانين التـي فسر بها نيوتـن النظـام الراهـن للعـالم، وعـرض في تفسـير تكوين العـالم نظرية آلية كثيرة الشـبه بالنظريـة التـي سـيعرضها لابلاس بعد أربعين سـنة، وفي تلك السـنة اسـتطاع أن يسـتقر بكونجسـبرج، وحصـل عـلى درجتـين جامعيتـين: أولاهـما برسـالة «في النـار» والثانيـة برسـالة «في المبـادئ الأولى للمعرفـة الميتافيزيقيـة» يقبـل فيها دليل العلـل الغائية على وجـود اللـه دون تحفـظ، ثم عُـيِّن أسـتاذًا خاصًّـا بالجامعة.

إلى ذلـك الوقـت كان تحـت تأثـير فولـف ونيوتـن ميتافيزيقيًّـا وعالمًـا طبيعيًّا، ففي رسـالة نشرهـا سـنة 1755 دافـع عن تصـور ليبنتز للحرية وقـال إن الإرادة لا تشـذ عن مبـدأ السـبب الـكافي، وفي سـنة 1758 نـشر رسـالة أيَّـد فيهـا تفـاؤل ليبنتـز القائـل إن اللـه لكمالـه خلـق بالـضرورة خـير العـوالم الممكنة، وحـاول الرد عـلى القائلـين إن فكرة خـير العـوالم الممكنـة فكـرة جوفـاء غير ذات موضـوع، ثم قرأ شفتسـبري وهاتشيسـون وهيـوم، وقـرأ روسـو، فتغير تفكـيره تغـيرًا عميقًا.

وجـد عنـد الثلاثـة الأُوَل القـول بحـس خلقي يـدرك المعـاني الخلقية بداهـةً، ويقرر الخـير والـشر دون حاجـة إلى تدليـل، وبعبـارة أخـرى وجـد عندهـم فلسـفة خلقيـة مسـتقلة عـن العقـل، ومسـتقلة عـن الديـن، ووجـد عندهـم أيضًـا منهجًـا قائمًـا عـلى التحليـل النفـسي، وأكـبر منهـم منهجهـم هـذا في الملاحظـة الباطنـة، واكتشـافهم أن قـوة الشـعور بالخـير غـير قـوة تصـور الحـق، وأن الشـعور دون العقـل هو الـذي يقدم للعمـل الخلقـي موضوعـات محققـة وبواعـث فاعليـة، وأرجـع «الخلقيـة» في صميمها إلى الشـعور بالجـمال وبكرامـة الطبيعـة الإنسـانية، ورأى أن هـذا الشـعور غـير مرتبـط بموضـوع جـزئي، وأنـه مـن الممكـن لذلـك أن يصير باعثًـا كليًّـا للعمـل. وكان تأثير هيوم أبعـد مـدى، وقـال كانـط فيـما بعـد أن هيـوم أيقظـه مـن سُـباته الاعتقـادي، وكان ذلـك برأيـه في مبـدأ العليـة بنـوع خـاص، إذ كان قـد قـال إن مبـدأ العليـة ليـس قضية تحليليـة، أيْ إن المعلـول ليـس متضمنًـا في العلـة أو مرتبطًـا بهـا ارتباطًـا ضروريًّـا، وإن الـضرورة التـي تبـين لـه مـا هـي إلا وليـدة عـادة تتكـون بتكـرار التجربـة، سـلم كانـط

بالملاحظـة الأولى، ولكنـه فطـن إلى أن التجربـة لا تولـد ضرورة بمعنـى الكلمـة، وأن العلـم قائـم عـلى مثـل هـذه الـضرورة، وأن قيـام العلم أمر واقـع يمنع من قبول الشـك ومـن الاكتفـاء بالتجربـة فحسـب، فيجـب أن يكـون مبـدأ العلية مبـدأ أوليًّا في العقل، وبفضلـه تتحـول القضيـة التجريبيـة إلى قضية أولية كلية ضروريـة، ويجب إذن الفحص عـن سـائر المبـادئ المطويـة في العقـل وتعيـين وظائفهـا في المعرفـة العلميـة، وتلك هي الفكـرة النقديـة التـي بنـى عليهـا كانـط فلسـفته، ولكنهـا لـن تنضـج عنـده إلا بعـد زمـن غـير قصـير. أمـا روسـو فـكان يدعـو إلى الرجـوع للطبيعـة أيْ للفطـرة خالصة مما غشـاها بـه المجتمـع مـن عُـرف وتقليد، وقـد قال كانـط إنـه كان يعتقـد أن العلم أكبر عنـوان للمجـد، والغايـة القصوى للإنسـانية، حتى احتقر الشـعب الجاهل، فرفع روسـو الغشـاوة عـن بصيرتـه وعلمـه أن حـال الطبيعـة أسـمى مـن حـال المدنيـة، وأن التربية يجـب أن تكـون سـلبية في الأكـثر، فتقتـصر عـلى ضـمان حريـة الميـول الطبيعيـة، وتنبذ إكـراه العـرف المصطنـع، إن روسـو عـالم الأخـلاق، فكـما أنّ نيوتـن وجـد المبـدأ الـذي يربـط مـا بـين قوانين الطبيعـة المادية، كذلك استكشـف روسـو الحقيقة البسـيطة التي تـضيء الطبيعـة الإنسـانية إلى أعماقهـا، وهـي الخلقيـة الصافيـة المسـتصفاة مـن كل إضافـة زائفة.

(2) نقد الميتافيزيقا

نـأتي الآن إلى مرحلـة ثانيـة مـن 1760 إلى 1770 شرع فيهـا كانـط ينقـد الفلسـفة العقلية في النظريات والخلقيات قبل أن يسـتبين مذهبه، ففي رسـالة بعنوان «الأسـاس الممكـن الوحيـد للبرهنـة عـلى وجـود اللـه» (1763) يذكر أربعـة أدلة على وجـود الله، فينقـد الدليـل الوجـودي الـذي يسـتخرج الوجـود كمحمـول من فكـرة اللـه كموضوع، ويقـول: ليـس الوجـود (العينـي) محمـولاً متضمنًـا في فكـرة، ثـم ينقد الدليـل الطبيعي الـذي ينتقـل مـن وجـود حـادث إلى وجـود ضروري كامـل، فيحتـج بـأن هـذا الدليـل يذهـب مـن الـضروري إلى الكامـل كأنهـما متسـاوقان فيعـود إلى الدليـل الوجـودي، وينقـد دليـل العلـل الغائيـة بحجـة أن كـمال العالم نسـبي فلا يـدل بذاته عـلى موجود كلي الكـمال، وأن هـذا الدليـل أيضًا يعـود إلى الدليل الوجودي، يبقـى دليل يذهب من

الممكـن إلى المطلـق، فـيراه صحيحًـا لأن الممكـن لا يعقـل بمـا هو كذلـك إلا بالإضافة إلى موجـود عينـي ضروي لـولاه لـكان الممكـن ممتنعًا، وهذا خلـف، ويرى كانـط أن الأدلة الثلاثـة السـالفة إذا بنيـت على هـذا الدليل صـارت صحيحة.

وفي «دراسـة في وضـوح مبـادئ العلـم الإلهـي النظـري والأخـلاق» (1764) يذهـب إلى أن العقـل المنطقـي لا يجـد في ذاتـه حقائـق معينـة، وإنما يجد مبـادئ عامة جوفاء، كمبـدأ الذاتيـة الـذي لا يعطينـا بنفسـه موضوعًـا للعلـم، ومـن هـذا القبيـل فكرتـا الواجـب والكـمال، وهـما في الفلسـفة العقليـة الفكرتـان الأساسـيتان للأخـلاق، ففكـرة الكـمال لا تعرفنـا بالكامـل الـذي يجـب طلبـه ومـا فكـرة الواجـب إلا فكـرة الـضرورة القانونيـة الخاليـة مـن كل تعيـين.

وفي «أحـلام واهـم معـبرة بأحـلام الميتافيزيقـا» (1766) ينطـق العنـوان بقصـد المؤلـف إلى التهكـم والنقـد، الواهـم أو الإشراقـي هـو الـذي يدعي الاتصـال بموجودات روحيـة عليـا، مثـل سـويدنبورج السـويدي معـاصر كانـط، والميتافيزيقي أيضًـا يتحدث عـن مثـل هـذه الموجـودات، ولكنـه يـزدري الإشراقـي، فهـو يعتقـد إذن أنـه ليـس لهـا تجربـة مبـاشرة، وهـو مضطـر إلى الإقـرار بأنَّـه لا يدركهـا في أنفسـها، وأنـه إنّمـا يعرفهـا بـضرب مـن المعرفـة السـلبية، وفي هـذه الحالـة تكـون الميتافيزيقـا علـم حـدود العقل الإنسـاني، ولا تسـتطيع مجـاوزة التجربة التـي هي المعرفة الحقة، ولا بـأس في ذلك، لأن هـذا الـذي يفـوت عملنـا ويعتـبر ضروريًّـا لتنظيـم حياتنـا الخلقيـة، وهو عـالم الأرواح، هـو موضـوع إيمـان لا موضـوع برهـان، عـلى أن تصـور مثـل هـذا العـالم قـد تصبـح لـه قيمـة لـو جـاءت وقائـع تثبـت أن ثمـة وحـدة أو مشـاركة روحيـة بـين الموجـودات العاقلـة، وقـد يكـون الضمـير الخلقـي من هـذه الوقائع لِـما ينطوي عليه مـن الواجب، أيْ تقريـر مـا يجـب أن يكـون بغـضّ النظر عن التجربـة، ولِما تفترض صفتـه الكلية من الارتبـاط بـين جميـع الضمائـر، وقـد يمكـن تأويله بأنـه وحي بعـالم معقـول تخضع فيه الإرادات الجزئيـة لقوانـين خاصـة أو لإرادة كليـة.

وكانـت نقطـة التحـول إلى فلسـفته رسـالة باللاتينيـة في «صـورة ومبـادئ العـالم المحسـوس والعـالم المعقـول» (1770) خولتـه الحـق في اعتـلاء كـرسي المنطـق ومـا بعد

الطبيعـة، يذهـب فيهـا إلى أن المعرفتـين الحسـية والعقلية تختلفان، ليـس فقط بدرجة التمييـز كـما يقـول العقليـون، بـل كل الاختـلاف، المعرفة الحسـية تؤدي إلينـا كيفيات، وهـذه الكيفيـات تبـدو في المـكان والزمـان، والمـكان والزمـان معنَيـان كليـان، فهما إذن مـن مصـدر آخر غـير التجربة، هما صورتـان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسـة، فالمعرفـة الحسـية مجموعـة ظواهـر، أمـا المعرفـة العقليـة فتلـوح كأنهـا تُظهرنـا عـلى الأشـياء كـما هـي في نفسـها، إذ تمدنـا بمبـادئ ومعـانٍ مطلقـة لا تمـت إلى المحسـوس بسـبب، بـل إنهـا تقـع في التناقـض إذا أرادت تطبيقهـا عليـه: فمثـلاً المبـدأ القائـل إن المُركّـب يفـترض البسـيط، اعتمـد عليـه ليبنتـز فوصـل إلى أن العـالم مركب من بسـائط، ولكننا لا نصل أبدًا إلى البسـيط بسـبب القسـمة إلى ما لا نهاية، ثم إن المعاني المنطوية في ذلـك المبـدأ، وهـي معـاني الـكل والبسـيط والمركـب، وأيضًـا المعـاني التي يسـتخدمها ليبنتـز في المونادولوجيـا، وهـي معـاني الإمـكان والوجود والـضرورة والجوهـر والعلة، لا تدخـل كأجـزاء في أيّ تصور حسي، وليسـت مسـتخرجة من التصور الحسي، فالمحسـوس والمعقـول متخارجـان متغايران.

(3) وضع الفلسفة النقدية

عكـف كانـط عـلى النتائـج التـي بلـغ إليهـا يعيـد فيهـا النظـر ويلائـم بينهـا، وبعد عـشر سـنين (1781) أخـرج كتابـة الأكبر «نقـد العقل الخالـص النظري» يبـين فيه كيف وإلى أيّ حـد تتطابـق معـاني العقـل ومـدركات الحـس، فقـرر أن المعـاني لا تُسـتفاد من الأشـياء، عـلى مـا يزعـم الحسـيون، وأن الأشـياء لا تُسـتفاد مـن المعـاني، عـلى مـا يزعـم العقليـون، ولكـن المعـاني هـي الـشروط الأوليـة المتعلقـة بهـا المعرفـة الحسـية، فمعنَيا المـكان والزمـان يطبقـان عـلى الكيفيـات المحسوسـة فيجعـلان منهـا ظواهـر، وليـس المـكان والزمـان شـيئين محسوسـين، ومعـانٍ أخـرى أو مقـولات اثنتـا عـشرة تطبق على الظواهـر فتجعـل منهـا قضايـا علميـة أيْ معـارف كليـة ضروريـة، وليـس في التجربـة كليـة وضرورة، ومعـانٍ أخـرى ثلاثـة، هـي معـاني النفـس والعـالم واللـه، ليـس لهـا في التجربـة موضـوع تنطبـق عليـه، وكل مـا يَدَّعـي العقـل إثباته بشـأنها غلـط، ففي هذا الكتـاب تلقـى الرسـائل النظريـة التـي لخصناهـا في العدد السـابق، ومحصلـه أن الفكر

حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل، وهذه هي الثورة التي أحدثها كانط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنك في عالم الفلك، ولكي يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء في فهمه، وضع رسالة سماها «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تعتبر علمًا» (1783).

ثم تحول إلى فلسفة الأخلاق، فصنَّف فيها كتابين: الأول «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (1785) والثاني «نقد العقل العملي» (1788) يكمل به الكتاب السالف، وخلاصة موقفه فيهما أنه لمّا كان العلم كليًّا ضروريًّا أيْ صادرًا عن العقل، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة، ولا على حس باطن (كما كان اعتقد هو تحت تأثير الفلاسفة الإنجليز وروسو)، بل على العقل وحده، فإن العقل هو الذي يمدنا بمعنى الواجب الذي هو الركن الركين في الأخلاق، أما معاني الله والنفس والحرية والخلود، التي كانت الفلسفة السلفية تقيم الأخلاق عليها، فلا سبيل إلى اعتبارها أساسًا لها بعد أن بيَّن «نقد العقل النظري» استحالة العلم بها، على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعاني الأخلاقية أنفسها، فتنبى الميتافيزيقا على الأخلاق بدلاً من أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيقا. ورأى كانط ضرورة الوصل بين العقلين النظري والعملي، فدوَّن كتابه «نقد الحكم» (1790) أو فلسفة الجمال والغائية؛ ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذي مظهره الضرورة والآلية في الطبيعة، وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية، ولدينا قوة أخرى حاكمة بالجمال وبالغائية، أيْ واضعة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بين الضرورة الطبيعية والحرية، باعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل في مادة خاضعة لقوانين الآلية، فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير، فالقوة نفسها متوسطة بين العقل والإرادة، وتسميتها بالحكم آتية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقي، فإنها كالحكم (عند كانط كما سنرى) توقع نسبة بين شيئين متغايرين، الحكم بالجمال آني تلقائي، والحكم بالغائية وليد التجربة والاستدلال، والحكمان ذاتيان، ليس لهما قيمة موضوعية، ولكنهما صادران بموجب تركيب الفكر، وبخاصة حين ننظر إلى عالم الأحياء، الغائية تكمل الآلية، وهي الواسطة

بـين العلـم الآلي والإيمـان بالإلـه الخالـق الـذي هدتنـا إليـه الأخـلاق، وأداة الوصـل بـين الطبيعـة والحريـة. وكان الجـدل حـول الديـن شـديدًا، فضـلاً عـمّا للديـن في ذاتـه مـن أهميـة لـدى الفيلسـوف، فحـرر كانط كتابًـا بعنوان «الديـن في حدود العقـل الخالص» (1793) يُرجـع فيـه الديـن إلى مجـرد عاطفـة، ويـؤوّل العقائـد تأويـلاً رمزيًّـا، كما يريد المذهـب التقَـوي الـذي نشـأ عليه، وكان هـو قد انقطع منـذ زمن طويل عـن الاختلاف إلى الكنائـس وعـن كل عبـادة خارجيـة، فلـمّا ظهـر الكتـاب وُجهـت إلى المؤلـف رسـالة ملكيـة تعـرب عـن عـدم رضـا الملـك لرؤيتـه يشـوه في ذلـك الكتـاب وفي رسـائل أخـرى بعـض العقائـد الجوهريـة في المسـيحية أو يحـط مـن قدرهـا، وتطلـب منـه الكف عن نـشر مثـل هـذه الأضاليـل أو عـرض نفسـه لإجـراءات صارمـة، فأجـاب بـأن موقفـه الفلسـفي يحـترم المسـيحية، وتعهـد بعـدم الكتابـة أو التعليـم في الديـن بصفتـه «تابعًا جـد أمـين لجلالـة الملـك»، وقـال فيـما بعد إنـه تعمد وضـع هـذا التحفظ لأنـه أراد أن يؤقـت تعهـده بحيـاة الملـك، وبالفعـل عـاد إلى الكتابـة في المسـائل الدينيـة بعـد وفـاة الملك.

ورأى كانـط أن يـدل عـلى كيفيـة تنظيـم العلـم والعمـل، أيْ أن يُكمـل فلسـفته النقديـة بميتافيزيقـا، إذ إن النقـد لا يعنـي إلغـاء الميتافيزيقـا بـل التمهيد لهـا باعتبارها علـمًا كليًّـا للتجربـة، لا كالميتافيزيقـا القديمـة التـي تـدور عـلى معـانٍ جوفـاء مقطوعة الصلـة بالتجربـة، ولمـّا كان العقـل مشرعًـا عـلى نحويـن: أحدهـما بالفهـم في ميـدان الطبيعـة، والآخـر بـالإرادة في ميـدان الحرية، كانـت الميتافيزيقا على نوعـين: ميتافيزيقا الطبيعـة أو فلسـفة العلوم الطبيعيـة وميتافيزيقا الأخلاق العمليـة، فمن الوجهة الأولى وضـع «المبـادئ الميتافيزيقيـة للعلـم الطبيعـي» أيْ خصائـص المـادة وقوانـين الحركـة، و«الانتقـال مـن المبـادئ الميتافيزيقيـة للعلـم الطبيعـي إلى الفيزيقـا» أيْ إلى الظواهـر الطبيعيـة، ومـن الجهـة الثانية نشر «رسـالة في السـلام الدائم» (1795) ثـم «ميتافيزيقا الأخـلاق» (1797) في جزأيـن: الأول عنوانـه «المبـادئ الميتافيزيقيـة الأولى لمذهـب الحـق» وعنـوان الثـاني «المبـادئ الميتافيزيقيـة الأولى لمذهـب الفضيلة» وهـما يتناولان تطبيـق الكليـات في الجزئيـات وليـس فيهـما شيء يعتـبر جديـدًا، بـل هـما ينِـمّان عـن ضعف الشـيخوخة.

وفي الواقع شعر كانط في السنة التي ظهر فيها كتابه الأخير بانحطاط قواه العقلية، فاعتزل التعليم بالجامعة بعد أن زاوله نيفًا وأربعين سنة، محاضرًا أثناءها في شتى العلوم، فضلاً عن علوم الفلسفة، مثل القانون والتربية وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية والميكانيكا والرياضيات والمعادن، مؤلفًا في كل ذلك كتبًا ومقالات، فقد كان متوفرًا بكليته على العلم، لم يتزوج، ولم يكن له مع أقرب أقربائه سوى علاقات متباعدة، وإن كان يحلو له الاجتماع بالأصدقاء حول مائدة الطعام، وبغير الجامعيين منهم على الخصوص، والتبسط معهم في أحاديث الأسفار والأدب والاقتصاد، فيفيد منهم معارف لم يكن يصادفها بنفسه، وأخذت حالته الجسمية والعقلية تسوء بمر الزمن حتى فقد البصر والذاكرة، ولمّا حضرته الوفاة كانت كلمته الأخيرة قوله: «حسنًا».

الفصل الحادي عشر

نقد العقل النظري

(1) المسألة النقدية

«ما قيمة معارفنا؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود؟».. تلك هي المسألة المركزية في الفلسفة، والتي يتعين حلها بادئ ذي بدء، لا يرى كانط أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت؛ فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضي والطبيعي، على حين أن ثالث العلوم النظرية، وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل ولو أن في العقل استعدادًا طبيعيًّا له يدفعه إليه دفعًا، وعلى ذلك يكفي أن نتبين السبب في إمكان العلم الرياضي والعلم الطبيعي، أو شرائط العلم الحق، فيبين لنا في الوقت نفسه سبب استحالة الحصول على معرفة ميتافيزيقية، ولعلنا نجد بعد ذلك تفسيرًا للاستعداد الطبيعي للميتافيزيقيا في غير الناحية النظرية، أيْ في الناحية الخلقية، ولمّا كانت المعرفة الحقه تقوم في الحكم، وهو الفعل العقلي الذي يحتمل الصدق أو الكذب، بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة لا تحتمل صدقًا أو كذبًا، كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم، وننظر في خاصيته وطريقة تأليفه؛ وبذا نكون قد حللنا المسألة.

الأحكام نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية، الأحكام التحليلية هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا: الجسم ممتد، أو: الكل أعظم من

الجـزء، أيْ إنهـا التـي تحلـل مفهـوم الموضـوع إلى العنـاصر المتضمنـة فيـه ثم تـرد إليه هـذه العنـاصر بالإضافـة؛ لذا كانـت أحكامًا أوليـة أو قبلية apriori مركبـة دون معونة التجربـة، وكانـت كليـة ضروريـة كمبـدأ الذاتيـة الـذي تعتمد عليـه، وهو المبـدأ القائل إن كل ماهيـة فهـي مـا هـي، ولكـن هـذه الأحكام تفسـيرية بحتـة، لا يزيدنـا محمولها معرفـة بالموضـوع، فـلا جـدوى منهـا، ولا فائدة لهـا في إقامـة العلم، والأحـكام التركيبية هـي التـي يزيـد محمولهـا شـيئًا جديـدًا عـلى الموضـوع، فتوسـع معرفتنـا بالموضـوع، وهـي نوعـان: أحدهـما أحـكام تركيبيـة ذاتيـة، أو أحـكام إحسـاس مثل قولي: الشـمس تسـطع وهـذا الحجـر يسـخن، أو: السـكر حلـو (أعنـي في مذاقـي)، أو: أحمـل جسـمًا وأحـس ثقـلاً، هـذه أحـكام تعـبر عـن حالـة شـعورية، فقيمتهـا ذاتيـة لا تضطـرني إلى اصطناعهـا دائمًـا، ولا تضطـر غـيري إلى تصديقهـا؛ لأن الحكـم هنـا عبـارة عـن وضـع نسـبة بـين إحساسـين في الحـال الراهـن، والنـوع الآخـر أحـكام موضوعيـة أو أحـكام تجربـة، وهـي تعـبر عـن علاقـة ضروريـة كليـة بـين الموضـوع والمحمـول، فلهـا قيمـة بالنسـبة إليهـا معتبَريـن في نفسـهما مسـتقلين عـن الشـخص الـذي يحسـهما، أيْ إن لهـا قيمـة موضوعيـة، ولفـظ «موضوعـي» يعنـي في لغـة كانـط مـا كان لـه قيمـة كلية مسـتقلة عـن الشـخص بمـا هـو شـخص، مثل قـولي: ضوء الشـمس يسـخن الحجـر، أو: الجسـم ثقيـل؛ فـإن قصـدي هنـا أن ضوء الشـمس علـة سـخونة الحجـر، وأن هذا حق ولـو لم أحـس هاتـين الظاهرتـين ولم أوقـع النسـبة بينهـما، وجميـع أحكامنـا ذاتيـة أولاً تترجـم عـن شـعورنا وتخضـع لقانـون التداعـي، ثـم يصـير بعضهـا موضوعيًّـا، والأحكام التـي مـن هـذا النـوع الأخـير أوليـة كالأحـكام التحليليـة مـع كونهـا تركيبيـة، فإنهـا صادقـة دائمًـا بالنسـبة إليّ وإلى أيّ شـخص آخـر، ولا تتوقـف عـلى عـدد التجـارب ولا عـلى حالـة الشـخص الذاتيـة، وهـذه الأحـكام هـي التـي تتألف منهـا العلوم، فالمسـألة النقديـة تعـود إلى هـذا: مـا السـبب في إمـكان الأحـكام التركيبيـة الأوليـة، مـع العلـم بـأن الموضـوع والمحمـول مسـتفادان مـن التجربـة، وأن التجربـة جزئيـة متغـيرة، وأننـا بالرغـم مـن هـذا نعتقد بضرورة الحكـم وكليته، أجـل إننا حاصلون على هـذا الاعتقاد، وليـس يكفـي لتفسـيره قـول لـوك وهيـوم إن الربـاط بـين الظواهـر ذهنـي فحسـب، وإن العـادة التـي تتكـون بتكـرار التجربـة هـي التـي تجعلنـا ننقـل الـضرورة الذاتيـة

إلى ضرورة موضوعيـة، ليـس يكفـي هـذا القـول لأن شـأنه، وقـد كشـف لنـا عـن أصـل هـذا الربـاط، أن يبـدد اعتقادنـا بموضوعيتـه، وهـو لا يبـدده، فالمطلـوب وضـع نظرية جديـدة في الموضوعيـة باعتبارهـا رباطًـا كليًّـا ضروريًّـا بـين محمـول وموضـوع متباينين مسـتفادين مـن التجربـة وكان هيـوم قـد قـال إن مثـل هـذا الربـاط أمـر غـير معقول.

لنبـين قبـل ذلـك أن العلـوم تتألـف من أحـكام تركيبيـة أوليـة، وليكـن الحكم الآتي مثـالاً عـلى أحـكام الهندسـة: «الخـط المسـتقيم أقرب مسـافة بـين نقطتـين»، فالمحمول هنـا (وهـو «أقرب مسـافة») ليـس متضمنًا في الموضـوع (الذي هو «الخط المسـتقيم») ولكنهـما متخارجـان، يرجـع الموضـوع إلى الكيفيـة، فإن الاسـتقامة صفة للخـط، ويرجع المحمـول إلى الكميـة والإضافـة، ومـع ذلـك فالنسـبة بينهـما ضروريـة كليـة، أيْ إن هذا الحكـم تركيبـي أولي، وليكـن الحكـم الآتي مثـالاً عـلى أحـكام الحسـاب: (7 + 5 = 12)، فـلا فكـرة 7 ولا فكـرة 5 تتضمنان فكـرة 12، وليكن الحكمان الآتيـان مثالين على أحكام العلـم الطبيعـي: أحدهـما أنـه في جميـع تغـيرات العـالم الـذي تظـل كمية المـادة دون تغـير؛ فـإن معنـى المـادة لا يتضمـن معنى عـدم تغير الكميـة، والحكم الآخـر أنه في كل حركـة الفعـل والانفعـال متسـاويان: فليـس يتضمـن معنى الحركـة معنى المسـاواة بين الفعـل والانفعال.

كيـف نحصـل عـلى مثـل هـذه الأحـكام؟ أمّـا الأحـكام الرياضيـة فـإن خاصيتهـا التركيبيـة آتيـة مـن تصويـر حدودهـا في المخيلـة، فإننـي أحصـل عـلى الخـط المسـتقيم وعـلى النقطتـين بفعـل الخيال، وأحصـل على عـدد 12 بإضافة الواحد خمـس مرات إلى عـدد 7، وأمّـا الأحـكام الطبيعيـة فإن خاصيتهـا التركيبية آتية من كـون حدودها ظواهر مدرَكـة بالحـس، أمـا صفة الأوليـة في هذين النوعين مـن الأحكام فآتية مـن كون الفكر حاصـلاً عـلى معـانٍ رابطـة يطبقهـا عـلى الحـدود، فـإذا نظرنـا في الأحـكام الميتافيزيقية وجدنـا حدودهـا، وهـي العـالم في جملته والنفـس والله، غير محسوسـة ولا متخيلة كما هـو معلـوم، ولا معقولـة كـما سـيتضح فيـما بعـد، فهـي أحـكام تركيبيـة أوليـة، ولكـن التركيـب فيهـا ظاهـري فقـط، هـو تركيب معانٍ صرفـة لا تعتمد على مـادة في الحس أو في الخيـال، فهـي لذلـك لا تتصـف بالموضوعيـة ولا تسـتحق أن تُدْعَـى علمًا.

فالمعرفة بمعنى الكلمة تتألف من عنصرين: مادة وصورة، بحيث لا توجد المادة في الفكر بدون صورة، وبحيث لا يكون للصورة في نفسها أيّ معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة، المادة موضوع الحدس الحسي، وليس لنا من حدس سواه، والصورة رابطة في الفكر تسمح بتركيب حكم كلي ضروري لأنَّها هي أولية، هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجي، وكانط لا يتابع التصورية المطلقة في إنكار هذا الوجود أو التشكك فيه، وإن يكن مذهبه يمنع من القول به كما سنرى كان بعضهم قد عزا إليه أنه تصوري مطلق بعد ظهور الطبعة الأولى لكتابه، فوضّح رأيه في الطبعة الثانية وتوسع في نقد التصويرية المطلقة، وهو يصرح بأن الإحساس انفعال، وأن التخيل فعل، فإذا كنتُ أحس نفسي منفعلاً فيجب أن أعتبر نفسي خاضعًا لتفسير شيء فعّال، غير أنه يصرح أيضًا بأننا لا ندرك من الشيء إلا انفعالنا به، فيأخذ بنصف تصورية، ويعتبر مهمة نقد المعرفة منحصرة في تبيُّن ما هو آتٍ من خارج وما يضيفه إليه الفكر من عنده، وهذا الذي يضيفه الفكر، أيْ الصورة في المعرفة، يسميه Transcendental ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر، متقدم على التجربة تقدمًا منطقيًّا لا زمنيًّا، ووظيفته جعل التجربة ممكنة، أيْ تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية، واستعماله على هذا الوجه مشروع، غير أنه قد يطبق اعتسافًا خارج نطاق التجربة، أيْ على مطلق الوجود، كما أنّ من المعاني والمبادئ الذاتية، كمعاني العالم والنفس والله، ما يجاوز بطبيعته حدود التجربة، وفي هاتين الحالتين يتخذ المعنى أو المبدأ قيمة خاصة في حين أنه صورة بحتة، فيسمي كانط هذا الاستعمال Transcendant؛ لذا نترجم اللفظ الأول بـ«الصوري» في مقابل المادة الآتية من خارج، ونترجم اللفظ الثاني بـ«المفارق» أو «الميتافيزيقي» في مقابل التجريبي[1]، ويدعو كانط مذهبه بـ«التصورية الذاتية» أو «التصورية»،

(1) لفظ Transcendental من وضع المدرسيين يدلون به على بعض معانٍ تسمو أو تعلو على مقولات أرسطو وتلائم جميع الموجودات، وهي الوجود ولواحقه الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها، ولكن كانط صرفه إلى المعنى المذكور فوق فجعله صفة للصور أو المعاني والمبادئ التي يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتي يدعوها باطنة أو ذاتية متى طبقت في حدود التجربة؛ لذا أدينا هذا المعنى بقولنا صوري، أما لفظ Trascendant=

ويميز بينه وبين التصورية المطلقة حيث يقول: «إن قضية التصوريين الحقيقين بهذا الاسم، من المدرسة الأيلية إلى الأسقف باركلي، هي أن كل معرفة حسية فهي ظاهرية، وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل؛ لأن العقل عندهم حدسي ومعانيه موضوعات حقة، بينما المبدأ المهيمن على مذهبي التصوري هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهي ظاهرة، وأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة؛ لأن العقل عندي صوري ووظيفة معانيه توحيد التجربة».

وقوانا الفكرية ثلاث، أيْ القوى التي ترد كثرة المادة إلى الوحدة، أو بعبارة أدق مجموعات الصور المتجانسة؛ لأن التصورية تنكر على العقل دعوى النفاذ إلى الجوهر وقواه: القوة الأولى هي الحساسية الصورية، وهي غير الحساسية التجريبية التي تقبل من خارج مادة الإحساس، فإن هذه المادة كيفية صرفة، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، ونحن ندركها في المكان والزمان، فيجب تبيان أن المكان والزمان صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية، فترتبها بوساطتهما في علاقات أحياز في المكان وتقارُن وتعاقُب في الزمان، وتجعل الرياضيات الخالصة أو البحتة ممكنة بأن توفر لها الصورة الفكرية اللازمة للضرورة والكلية، والقوة الثانية الفهم الصوري، وهو غير الفهم المنطقي الذي لا ينظر إلا إلى النسب القائمة على مبدأي الذاتية وعدم التناقض في الأحكام التحليلية، فإن هذه النسب تتناول الممكن فقط، وهناك الموجود بالفعل وله نسب خاصة به، هذه النسب يضعها الفهم الصوري بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكامًا كلية ضرورية، فيجعل العلم الطبيعي ممكنًا (ومن هنا يتبين سبب تقديم كانط العلم الرياضي على العلم الطبيعي، فإنه عنده يتضمن شرطي تصور الطبيعيات، وهما المكان والزمان، على حين أن أرسطو يؤخره لأنه يرى موضوعاته، وهي الأعداد والأشكال، مكتسبة بتجريدها من

= فقد استعمله المدرسيون وكثيرون غيرهم إلى أيامنا للدلالة على سمو الله على المخلوقات ومفارقته لها، واستعمله كانط بمعنى المفارقة والسمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة أيضا أي حين تطلق الصور الفكرية إلي ما بعد التجربة؛ لذا أدينا هذا المعنى بقولنا مفارق ومفارقة، انظر أيضا: A. Lalande, Vocabulaire de la philosophie.

المحسوسـات الثلاثـة المتضمنة أصل معنيي المكان والزمـان)، والقوة الثالثة النطق، وهو حاصـل عـلى معـانٍ يـرد إليهـا جميـع المعـارف فيحقق الوحـدة التامـة في الفكـر، هذه المعـاني هـي العـالم والنفـس واللـه: العـالم يشـمل جميـع الظواهـر الخارجيـة، والنفس تشـمل جميـع الظواهـر الداخليـة، واللـه علـة الطائفتـين مـن الظواهـر، فنقـد العقـل يبـين أن هـذه المعـاني صور بحتـة وظيفتها هذا التوحيـد، وأنها إذا أُخـذت كموضوعات وجوديـة كانـت مدعـاة لأخطـاء أو أغاليـط لا حـل لهـا، ومِـنْ ثَمَّـة أن علـم الميتافيزيقـا ممتنـع، وكتـاب «نقـد العقـل النظـري» يأخـذ لفـظ العقـل بمعنـى واسـع يعـادل قولنا القـوة الداركـة، وينقسـم إلى قسـمين كبيريـن: الحساسـية الصوريـة، والمنطـق الصوري، وينقسـم هذا القسـم الثاني إلى قسـمين: التحليل الصوري وموضوعه استكشـاف الصور الذاتيـة للفهـم، والجـدل الصـوري وموضوعه أغاليـط النطق.

(2) الحساسية الصورية

المـكان صـورة أوليـة ترجـع إلى قـوة الحساسـية الظاهـرة التـي تشـمل حواسـنا الخمـس، والزمـان صـورة أوليـة ترجـع إلى قـوة الحساسـية الباطنة بصفة مبـاشرة، وإلى قـوة الحساسـية الظاهـرة بصفـة غـير مبـاشرة مـن حيـث أن كل إحسـاس فهـو حـدث نفـسي لـه موضعـه مـن الزمـان، وهنا يثـير كانـط مسـألتين: الأولى هل لهاتـين الصورتين وجـود في الذهـن وهـل هـما أوليتـان؟ ويسـمي البرهنـة عـلى هـذه المسـألة «العـرض الميتافيزيقـي»، والثانيـة هل هاتـان الصورتان موضوعيتان وصالحتان لاكتسـاب معارف أوليـة؟ ويسـمي البرهنـة عـلى هـذه المسـألة «العرض الـذاتي».

أمـا المسـألة الأولى فيـورد عليهـا كانـط ثلاثـة أدلـة: الدليـل الأول أننـا لـولا وجـود هاتـين الصورتـين لَـما اسـتطعنا إدراك المحسوسـات في المـكان والزمـان، إذ إننـا نتصـور الموضوعـات متحيـزة خارجًـا عنهـا وبعضهـا إلى جانـب بعـض، فيرتبهـا ترتيبًـا مكانيًّـا، فصـورة المـكان مفترضـة في كل تجربـة ظاهـرة، ولدينـا تصـورات حسـية متقارنـة أو متعاقبـة، ونحـن نقـول إنهـا تقابل أشـياء متقارنـة أو متعاقبـة، فصورة الزمـان مفترضة في التقـارُن والتعاقُـب، أيْ في كل ظاهـرة باطنـة، الدليل الثاني أننا نسـتطيع أن نطرد من

ذهننـا الموضوعـات والأحـداث التـي نضعهـا في المـكان والزمـان، ولا نسـتطيع أن نمحـو تصـور المـكان والزمـان، ويعلـم كانـط أنـه يمكن أن يقـال إنهـما معنيان كليـان مجردان مـن التجربـة كمعـاني الأجنـاس والأنـواع، فيرد قائـلاً إن المعنى المجرد مـن التجربة ليس كليًّـا بمعنـى الكلمـة، وإنمـا هـو معنى عـام يختـصر الجزئيـات المدركة، وهـو لذلك كلي نسـبي يحتمـل اسـتثناءً لاسـتحالة اسـتيعاب الجزئيات جميعًـا، ثم هو أفقـر من المعنى الجـزئي لأنـه يحتفـظ ببعـض عناصره ويغفـل الباقي! ثـم إن أفراده هي الموجـودة أولاً، وهـي متباينـة فيـما بينهـا، أمـا صورتـا المـكان والزمـان فهما من جنـس المـكان والزمان الجزئيـين، ونحـن نحصـل عـلى أجزائهـما بقسـمة المـكان الواحـد والزمـان الواحـد إلى أجـزاء متجانسـة، فهـما كليـان حقًّـا حاصلان عـلى «كميـة مطلقة».

الدليـل الثالـث أننـا نتصـور المـكان والزمـان غير متناهيـين، وليس في التجربة سـوى مقاديـر متناهيـة، وإن قيـل إن المعـاني العامـة غـير متناهيـة هـي أيضًـا من حيـث إننا نـدرج تحتهـا عـددًا لامتناهيًـا مـن الأفـراد، كان الجـواب أن هـذه المعـاني ليسـت غـير متناهيـة هـي أنفسـها، ولكنهـا مجـردة غـير معينـة، وليسـت أفرادهـا متضمنـة فيهـا كتضمـن أجـزاء المـكان والزمـان فيهـما. وأمـا المسـألة الثانيـة فيـورد عليهـا كانـط دليلاً يعتـبره حاسـمًا (وإن يكـن أثبته في الطبعة الأولى فقط مـن «نقد العقل النظري» وذكره في «مقدمـة لـكل ميتافيزيقيـا»): الرياضيـات علـوم أوليـة، والمطلـوب تفسـير إمكانهـا، الحسـاب علـم الزمـان إذ إن العـدد يتكـون مـن آنات الزمـان المتعاقبة، والهندسـة علم المـكان، فـإذا لم يكـن المـكان والزمـان صورتـين أوليتـين موضوعيتـين، كانـت المقاديـر الرياضيـة تجريبيـة، وكانـت القضايـا الخاصـة بهـا ذات كليـة نسـبية فحسـب، وانهارت الرياضيـات الخالصـة، ولكنهـا قائمـة، تثبـت للأعـداد والأشـكال علاقـات كليـة ضرورية، فالنظريـة النقديـة لازمة.

هـذه الأدلـة واهيـة، فالدليـل الأول لا ينهـض إلا إذا سـلمنا لكانـط بـأن الإحسـاس إحسـاس بكيفيـة صرفـة لا امتـداد لهـا في ذاتها ولا مـدة، وهذا قول لازم مـن التصورية، سـاقط بسـقوطها؛ فإننـا إذا قلنـا إن المحسـوس متحيـز في مـكان، كان إدراك المـكان مقارنًـا لإدراك المحسـوس، ولم تعـد هنـاك ضرورة لأن يكـون المـكان مفارقًـا للكيفيـة

سابقًا عليها، وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة، وإن هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زمانًا بالفعل حالما نعده، كان التعاقب أساسًا للزمان، ولم يكن الزمان مفترضًا للتعاقب[1]، والدليل الثاني يعني أن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذي هو في المكان والزمان، ولا يعني أن صورتي المكان والزمان غير مجردتين من التجربة. إن كانط يفهم التجريد على طريقه الحسيين، ولكن هناك تجريدًا من نوع آخر دل عليه أرسطو، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلي، وليس هذا التجريد اختصارًا للجزئيات المدركة فحسب، وإنما هو إدراك للماهية مهما يكن من عدد الجزئيات، والماهية الحاصلة به مثال ونموذج لجميع الجزئيات الممكنة، وهي مِنْ ثَمَّة كلية ضرورية لتجردها عن الأعراض المخصصة لكل جزئي والمختلفة بين جزئي وآخر، فلم لا نقول إننا نحصل على معنيي المكان والزمان بتجريد المكان والزمان الجزئيين عمّا يلابسهما من موضوعات وأعراض؟ والدليل الثالث يعني فقط أن المخيلة تتخيل دائمًا مكانًا وراء مكان وزمانًا وراء زمان، ولا يعني أنها تتخيل، أو أن العقل يتعقل مكانًا وزمانًا غير متناهيين بالفعل، من حيث إن اللامتناهي في المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة، والدليل الرابع قائم على أن كانط لم يفطن إلى أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس معقولاً بالتجريد، ومِنْ ثَمَّة كليًّا ضروريًّا، وأن التجريد الذي نعنيه أكثر تحقيقًا لموضوعية العلم، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس، ونظرية كانط تجعل هذا الموضوع شيئًا مغايرًا للمحسوس وذاتيًّا صرفًا، هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسي[2]، ثم أخذ يعمل على تصحيحه كي يصون العلم، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يطلبه العلم ويأباه المذهب

(1) انظر في كتابنا «تاريخ الفلسفة اليونانية» ما يقوله أرسطو في حقيقة المكان والزمان، وفي طريقة إدراكنا لهما، وفي التجريد، وفي اللامتناهي.

(2) اقتبل كانط المذهب الحسي إلى حد من السذاجة بعيد، فإنه يقول إن علم الطبيعة يمكن أن يكون علمًا بمعنى الكلمة لأن الثبات الضروري للعلم ممكن من المكان، على حين أن علم النفس لا يمكن أن يصير علمًا لعدم توافر الثبات في الزمان، إنه لم يَرَ أن ثبات العلم آتٍ من ثبات الماهيات التي ينظرها مهما يكن حظها من الزمان والمكان.

الحسي، وهذا التوفيق المصطنع بين العلم والتجربة هو العيب الأساسي في فلسفة كانط بأكملها كما سنرى.

(3) التحليل الصوري: تحليل المعاني أو المقولات

قلنا إن القسم الثاني من «نقد العقل النظري» يسمى المنطق الذاتي، وإنه ينقسم بدوره إلى تحليل وجدل، الغرض من التحليل تفسير الأحكام العلمية، أيْ التركيبية الأولية، وهو ينقسم إلى قسمين: تحليل المعاني وتحليل المبادئ، أما تحليل المعاني فيدور على ثلاثة أمور: الأول الفحص عن المعاني الذاتية الرابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطًا كليًّا ضروريًّا، ويسميها كانط مقولات، الأمر الثاني بيان أن لهذه المعاني قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة إلى الظواهر، ويسمي كانط هذا البيان استنباط المقولات، والأمر الثالث بيان كيف يتم تطبيق المعاني على الظواهر، ويسمي كانط هذا البيان بالرسم الصوري، وأمّا تحليل المبادئ فمعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعي الخالص التي تسمح باستعمال هذه المعاني، وسيتبين كل هذا من التلخيص الآتي:

لأجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصي أولاً أنواع الأحكام، فنجد أنها أربعة؛ ذلك أننا إذا نظرنا إلى موضوع الحكم دون مفهوم لم يبقَ لنا إلا كميته أو «ماصدقه»، وإذا نظرنا إلى المحمول مثل هذه النظرة لم يبقَ إلا أنه كيفية مضافة إلى الموضوع، وإذا اعتبرنا العلاقة بين الموضوع والمحمول كان لنا معنى الإضافة، وإذا اعتبرنا النحو الذي يترابط عليه الموضوع والمحمول كان لنا معنى الجهة، وعلى ذلك تنقسم الأحكام بحسب الكمية والكيفية والإضافة والجهة، ولكل من هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أنواع، فنحصل على الجدول الآتي:[1]

(1) لا الوجود الواقعي، بل الوجود المنطقي المدلول عليه بالرابطة، مثل قولنا: المنطق «هو» العلم الذي ... وبتعبير آخر: الوجود المقصود هنا هو الإيجاب.

جدول الأحكام		جدول المقولات	
من حيث الكم:	كلية	وحدة	مثل: كل الناس مائتون.
	جزئية	كثرة	مثل: بعض الناس فلاسفة.
	شخصية	جملة	مثل: سقراط عالم.
من حيث الكيف:	موجبة	وجود(*)	مثل: الإنسان مائت.
	سالبة	سلب	مثل: ليست النفس مائتة.
	معدولة	حد	مثل: النفس لامادية.
من حيث الإضافة:	حملية	جوهر	مثل: الله عادل.
	شرطية (متصلة)	علية	مثل: إذا كان الله عادلاً فإنه يعاقب الأشرار.
	شرطية (منفصلة)	تفاعل	مثل: اليونان أو الرومان هم أعظم شعب في العصر القديم.
من حيث الجهة:	احتمالية	إمكان - استحالة	مثل: السيارات قد تكون مأهولة.
	جبرية	وجود - لاوجود	مثل: الأرض كروية.
	يقينية	ضرورة - حدوث	مثل: من الضروري أن يكون الله عادلاً.

هذا الجدول يستلزم بعض الشرح:

(1) في كل قسم الحد الأول يعبر عن شرط، والثاني عن مشروط، والثالث عن المعنى الناتج من الجمع بين الاثنين.

(2) القسمان الأول والثاني يجب أن يضما معًا من جهة كونهما خاصين بموضوعات الحدس، الكمية خاصة بمقدار الظواهر، والكيفية خاصة بدرجة شدتها؛ فهما تؤلفان المقولات الرياضية، والقسمان الثالث والرابع

خاصـان بوجـود موضوعـات الحـدس، فهـما يؤلفـان مقـولات الحركـة أو التغير أو العلـم الطبيعي.

(3) القسـمة الثلاثيـة في كل قسـم، مـع أن مبـدأ عـدم التناقـض يقتـضي القسـمة الثنائيـة؛ ذلـك لأن الملحـوظ هنـا هـو الوجـود، وفي الوجـود لا يرتفـع الضـدان كـما يرتفعـان في المنطـق الـصرف، إذ إنـه متـى تعارضت قوتان حدثـت ظاهرة هـي صـورة أخـرى لكميـة القوة.

(4) مقـولات الإضافـة تعـبر عـن علاقـة الـشيء بالكيفيـة، وهـذه العلاقـة إمـا أن تكـون بـين جوهر وعـرض، فيكـون الحكم حمليًّـا، أو بين مبدأ ونتيجـة، أو علة ومعلـول، فيكـون الحكـم شرطيًّا متصـلاً، أو بين الجنس وأنواعـه، فيكون الحكم شرطيًّـا منفصلاً.

(5) لمّـا كان كل حكـم تعبـيرًا عـن نسـبة، كانـت الإضافـة المقولـة الكـبرى الشـاملة لسـائر المقولات.

وقد نزيد المسألة إيضاحًا بالمقارنة بين موقف كانط وموقف أرسطو:

(1) يقـول كانـط إن القصـد الأول واحـد عنـده وعنـد أرسـطو، وهـو وضـع جـدول شـامل للأحـكام، غـير أن أرسـطو وضـع جـدول الأجنـاس العليـا التـي تنـدرج تحتهـا جميـع الموضوعـات والمحمـولات، ووضـع كانـط جـدول الوظائـف المنطقية أو الروابط أو النسـب بين الموضوعات والمحمولات، فأرسـطو وجودي يرتـب الأشـياء وخصائصهـا، وكانـط ذاتي يرتـب وظائـف العقـل.

(2) يأخـذ كانـط عـلى أرسـطو أنـه جمـع مقولاتـه جمعًـا تجريبيًّـا بتحليـل الـكلام الإنسـاني، وقـد يكون هـذا صحيحًا ولا يقـدح في المقولات أنفسـها، ولا يمنع من إمـكان ترتيبهـا ترتيبًـا منطقيًّـا جامعًـا مانعًـا، كـما ذكرنا بهـذا الصـدد في كتابنا «تاريـخ الفلسـفة اليونانيـة»، وكانط نفسـه لم يسـتنبط مقولاته اسـتنباطًا حقًّا، ولكنـه اسـتخرجها مـن جـدول الأحـكام كـما تلقاه عـن المنطـق القديم.

(3) ويأخـذ كانـط عـلى أرسـطو أيضًـا أن مقولاتـه ليسـت متجانسـة، فمقـولات الزمـان والمـكان والوضـع ترجـع إلى التصـور الحـسي لا إلى العقـل، ولكن هذا لا يعـد مأخـذًا إلا بنـاءً عـلى مذهـب كانـط الـذي يفصل بـين الحس والعقـل، أما عنـد أرسـطو فاللفـظ في الحكـم معنـى مجـرد من المحسـوس، فالمقـولات كلها معقولـة مهـما يكـن مـن أصلهـا الحسي.

(4) ويأخـذ كانـط عـلى أرسـطو أيضًـا أنـه ليـس لنظريتـه خاصيـة معينـة؛ فهـي نفسـية ومنطقيـة لأن المقـولات فيها أنحـاء الحكم والتعبير، وهـي ميتافيزيقية لأن المقـولات فيهـا منصبَّـة عـلى الوجـود، ولسـنا نـدري مـا يمنـع أن يكـون للنظريـة خصائـص ثـلاث مـن ثـلاث وجهـات، والفكـر والوجـود متطابقـان في فلسـفة أرسـطو؟ بـل ليـس لنظريـة كانط خاصيـة معينة؛ فقد وضـع في جدوله الحكـم الشـخصي لأنـه رأى أن هنـاك فرقًا، مـن حيث الوجود، بـين اعتبار الفرد واعتبـار البعـض واعتبـار الـكل، مـع أن الموضـوع الشـخصي معـادل للموضوع الـكلي في المنطـق الصـوري؛ لأنـه مأخـوذ مثلـه بـكل «ماصدقه»، فهـل النظرية منطقيـة أو ميتافيزيقيـة؟ كذلـك وضـع في جدوله الحكم المعـدول، مع أن هذا الحكـم موجـب منطقيًّـا فلـم يكـن هنـاك داعٍ لتخصيصـه بالذكـر، إلا أن يكون الملحـوظ فيـه نـوع العلاقـة بـين المحمـول والموضـوع، فيكـون كانـط نظـر هنا أيضًـا إلى الوجـود وهـو يضـع جـدولاً منطقيًّـا صرفًـا، ثـم إن مقـولات الجهـة ليسـت صـادرة عـن نفـس المبـدأ الصـادرة عن سـائر المقـولات؛ فإن هـذه تدل (أو تريـد أن تـدل) عـلى أنحاء ارتباط المحمـولات بالموضوعـات، وتلك تريد أن تبـين نـوع وجـود المحمـولات للموضوعـات، فهـي مأخـوذة من اعتبـار الوجود لا مـن اعتبـار الوظيفـة المنطقيـة فحسـب، أيْ إنهـا ثلاثـة مواقف للعقـل بإزاء الحكـم، لا ثـلاث مقولات.

(5) ويظهـر التعمّـل في جـدول كانـط مـن أنـه أثبـت مقولات لـكي تتم له القسـمة الثلاثيـة ليـس غـير؛ فـإن التفاعـل نـوع مـن الفعـل وداخـل في مقولـة العليـة، والمقولـة الثانيـة مـن مقـولات الجهـة (وجـود - لا وجـود) تشـبه المقولة الأولى

مـن مقـولات الكيفيـة من جهـة حدهـا الأول، وتشـبه المقولة الثانيـة من جهة حدهـا الثـاني، فـإن الوجـود يعـادل الإيجـاب، واللاوجـود يعادل السـلب، بينما مقـولات أرسـطو متمايـزة معينة.

أمـا اسـتنباط المقـولات أو التدليـل عـلى موضوعيتهـا، فيتبـين عـلى هـذا النحـو: بالمقـولات نوحـد بـين الظواهـر، إذ نثبـت بهـا بـين الظواهـر علاقـات كليـة ضروريـة وهـذه العلاقـات تجعـل مـن الظواهـر «موضوعـات» بالإضافة إلينـا، أيْ أشـياء نعتبرها موجـودة وذات قيمـة مسـتقلة عـن وجودنـا الشـخصي، وليـس يمكن هـذا إلا إذا كانت الظواهـر منطويـة في وجـدان واحـد بعينـه، «وجـدان ذاتي» يظل هو هـو ويوحد بينها، عـلى حـين أن الوجـدان التجريبـي أو الحـس الباطـن يتغير باسـتمرار، هـذا التوحيد هو الفعـل الجوهـري للفكـر، وهـذا الفعـل مصحوب بشـعور عقلي «ذاتي» خالـص من كل موضـوع يترجـم بـ«أنا أفكـر»؛ وإذن ففي أصل الفكر توجد الوحـدة الضرورية للإدراك، وهـي الأنـا الخالـص، الأنـا أفكـر، الـذي هـو عـين الفهـم، والفهم قـوة تلقائيـة وظيفتها الحكـم أيْ الربـط بـين الظواهـر، «الأنـا أفكـر» صـادر عن الوجـدان ومصاحـب لجميع التصـورات، وكيـف أقـول «أنـا» دون أن أثبـت بإزائي شـيئًا ليـس إيّاي؟ فالـذات العارفة تفـترض الموضـوع المعـروف، أيْ تفـترض حدوسًـا مرتبطـة بعلاقـات كلية ضروريـة، فإني حينئـذ أشـعر بـذاتي، فللمقولات قيمة موضوعيـة لأنها أحد عاملـين يخلقان موضوعات التجربـة، والعامـل الآخـر حـدوس الحساسـية، وليـس للمقـولات مـن قيمـة أو معنـى دون المـادة الآتيـة مـن الحـس، وليسـت هـي المعـارف بالـذات كالمعـاني الغريزيـة عند أفلاطـون وديـكارت وليبنتـز، وإنمـا هـي مجـرد روابـط لتوحيـد التجربـة، فمـن دون الحـدوس المقـولات جوفـاء، ومـن دون المقـولات الحـدوس عميـاء، وهكذا وجـد كانط في الوجـدان نفسـه مبـدأ التوافـق بـين الحس والفهم، ذلـك المبدأ الـذي وضعه ديكارت والديكارتيـون في الله.

كيف تنطبق المقولات على الحدوس؟

إنهـا لا تنطبـق مبـاشرةً، ولكـن كل مقولـة تقتـضي علامـة تـدل عـلى أنها هـي التي يجـب تطبيقهـا دون غيرهـا، فـكل مقولـة يقابلهـا رسـم دال عـلى اسـتعمالها المـشروع،

هـذا الرسـم تقـوم بـه المخيلـة المبدعـة، وهـي قـوة تلقائيـة تختلـف عـن المخيلـة المسـتعيدة الخاضعـة لقوانـين تداعـي الصـور، فالمخيلـة المبدعـة، هـي الواسـطة بـين الحساسـية والفهـم، وهـي متوسـطة حقًّا إذ إنهـا تلقائية كالفهم وحسـية كالحساسـية، وهـي تعمـل في اللاشـعور فتقـدم رسـومًا تخطيطية للمقـولات هي طرائـق كلية لتصور المقـولات عـلى نحـو حسي، ولكي تسـتطيع أن تخطـط مثل هذه الرسـوم يجب أن يكون هنـاك صـورة أوليـة حسـية تلائـم جميـع الظواهـر، هـذه الصـورة هـي الزمـان، وقـد أسـلفنا أنهـا صـورة الحساسـية بنوعيها، فلكل مقولة رسـم يـدل عليها عـلى النحو الآتي:

أولاً: رسـم الكميـة العـدد أو مقـدار الزمـان؛ ذلـك بأن جميـع الظواهـر تتعاقب في الزمـان، وأن تصـور التعاقـب يتـم بإضافـة أجـزاء زمانيـة متسـاوية، وإضافـة آحـاد إلى آحـاد هـي العـدد، فرسـم الـكلي جملة آنـات الزمان، ورسـم البعـضي عدد مـن الآنات، ورسـم الشـخص آن واحد.

ثانيًـا: رسـم الكيفيـة الوجـود في الزمان أو مضمون الزمان، مـن حيث إن كل ظاهرة فهـي متضمنـة في زمـان، وأنهـا في ذاتهـا كيفيـة، فرسـم الوجـود زمـان يشـغله حـدث متصـل، ورسـم السـلب زمـان خلـو من الحـدث، ورسـم الحد زمـان فيه حـدث غير تام أيْ فيـه إحسـاس لا يبلـغ إلى نهايته.

ثالثًـا: رسـم الإضافـة نظـام تعاقـب الزمـان؛ ذلـك بـأن الظواهـر تمـلأ الزمـان عـلى أنحـاء متنوعـة بعضهـا يبقـى وبعضهـا يمـر، بعضهـا يتعاقـب وبعضهـا يتقـارن، فرسـم الجوهـر تصـور البقاء في الزمان، ورسـم العليـة تصور التعاقب الراتب في الزمان، ورسـم التفاعـل أو الاشـتراك تصـور تقـارُن أعـراض جوهريـن في الزمـان.

رابعًـا: رسـم الجهـة تصـور الوجـود في جملة الزمـان، فـإن الظواهر يمكـن أن توجد إمـا في أيّ زمـن كان، وهـذا هـو الإمـكان، أو في زمن معـين، وهذا هو الوجـود الواقعي، أو في كل زمـن، وهـذه هـي الـضرورة، فالرسـم الـذاتي يعطينـا فكـرة عن الطريقـة التي يمكـن أن تطبـق بهـا المقولات على الظواهر بوسـاطة فعل المخيلة المبدعة في اللاشـعور. هكـذا يقـول كانط، ولنـا على أقوالـه ملاحظات:

أولاً: ليـس العـدد رسـمًا للكميـة، ولكنه حقيقة الكميـة المتصورة، فـإن العدد جمع آحـاد موجـودة أو مفترضـة، وليـس يهم كونه يتـم في الزمان.

ثانيًـا: ليـس الوجـود في الزمـان رسـمًا للكيفيـة، ولكنـه هـو أيضًـا حقيقـة الموضـوع المتصـور، فـإن الظاهـرة كيفيـة بذاتها.

ثالثًـا: ليـس نظـام تعاقـب الزمـان مقابـلاً لمقـولات الإضافـة ومحتـمًا تطبيقهـا، فإن البقـاء في الزمـان قـد يتفـق للعـرض كـما يتفـق للجوهر، ونحن نسـتطيع تصـور جوهر لا يبقـى سـوى لحظـة واحـدة، وتصـور التعاقـب الراتـب لا يـدل دائمًـا عـلى العلية، بل قـد يكـون محـض تعاقـب، وكذلـك تصـور تقـارن أعـراض جوهريـن لا يـدل حتـمًا على التفاعـل؛ فكيـف نميـز بـين مختلـف الحالات؟

رابعًـا: ليـس تصـور الوجود في جملـة الزمان مقابـلاً لمقولات الجهـة؛ فليس الإمكان مجـرد الوجـود في أيّ زمـن كان، وليسـت الـضرورة مجـرد الوجـود في كل زمـن، ولكـن لـكل منهـما تعريفًـا قائمًـا على ماهيـة الشيء من حيث هـو موجود بذاتـه أو مفتقر إلى غـيره، وكانـط لا يلحـظ الماهيـة المعقولـة لأنـه يجعـل مـن العقل قـوة غير مدركـة، أما الوجـود في زمـن معـين، فيرجـع إلى مقولـة الكيفيـة كـما سـبق، وعلى ذلك فلـكل مقولة في واقـع الأمـر مفهـوم يختلـف عـن الرسـم الخيـالي الـذي يقـال إنـه يـدل عليـه، وهذا المفهـوم يدركـه العقـل، ولكـن العقل عنـد كانط غـير مدرك.

والآن وقـد تمـت نظريـة الأحـكام التركيبيـة الأوليـة، أيْ نظريـة الحساسـية والفهـم والتطابـق بينهـما، نسـتطيع أن نـرى مبلـغ مـا فيهـا مـن عبـث وتهافـت، إن كانـط لكي يـبرر موضوعيـة الإحسـاس، يضـع شـيئًا خارجيًّا مؤثـرًا فينـا، فيناقض مذهبـه من حيث إن العليـة عنـده مقولـة جوفاء، إنْ خوّلتنـا الحق في الربط بين الظواهـر، فهي لا تخوّلنا الحـق في الخـروج مـن الظواهـر إلى أشـياء بالـذات هـي غـير معلومـة في أنفسـها، فلـم ينتقـل كانـط مـن التصوريـة إلى الموضوعيـة كـما زعـم، ولـكي يـبرر موضوعيـة القضايـا العلميـة يضـع المقـولات، ولكنـه يريدهـا على أن تكـون جوفاء، فيـدع القضايـا العلمية غـير مفهومـة، إذ لا التجربـة تثبـت لهـا الكليـة والـضرورة، والتجربـة جزئيـة حادثـة، ولا العقـل يثبتهـما، والعقـل يطبـق المقـولات مـن غـير إدراك خـاص، بِنـاءً عـلى رسـوم

خياليـة لا تـدل في حقيقـة الأمـر على المقـولات، فالنتيجة أن القضيـة العلمية كاذبة من حيـث إن العقـل يوقـع فيها نسـبة بـين حدين هـما بريئان منهـا، فلم ينتقـل كانط من المذهـب الحـسي إلى المذهـب العقـلي كما زعـم؛ وذلك لأنـه لم يصحـح المذهب الحسي إلا بمجموعـة ألفـاظ هـي المقـولات، فلـم يوفق إلى تفسـير المطابقة بين الحـس والعقل، إن هـذه المطابقـة لا تفـسر إلا بنظريـة أرسـطو في التجريـد، حيث تقـدم التجربة مادة الحكـم، أيْ الموضـوع والمحمـول متحديـن أو متضامنـين، فيحيلهـما العقـل ماهيتـين مجردتـين ومِـنْ ثَـمَّ كليتـين ضروريتـين، ويدرك النسـبة بينهـما، ولمّا كانت فلسـفة كانط بأكملهـا قائمـة عـلى نظريـة المقـولات فقـد انهـارت بانهيـار هذا الأسـاس، ولـن نصادف فيـما تبقى سـوى أخطـاء فـوق أخطاء.

(4) التحليل الصوري: تحليل المبادئ

يقـول كانـط: عـلى أن الرسـوم الخياليـة لا تكفـي لجعـل الظواهـر موضوعيـة، فإن فعلهـا مقصـور عـلى بعـث مقولـة معينـة دون أن يـبرر تطبيـق هـذه المقولة، بيـد أنها تجعـل مـن الممكـن تأليـف أحـكام تركيبيـة أوليـة هـي موضوعيـة، هذه الأحـكام هي مبـادئ الفهـم الخالـص يؤلفهـا ابتـداءً بتعيـين شروط الرسـوم تطبيقًـا موضوعيًّـا، ومـن اليسـير الآن أن نسـتنبط مبـادئ العلـم الطبيعـي الخالـص اسـتنباطًا أوليًّـا، فـإن جـدول المقـولات يقودنـا إلى جـدول المبـادئ: فلمقـولات الكميـة مبـدأ هـو «جميـع الحـدوس مقاديـر متصلـة» إذ إنهـا معروضـه في المـكان والزمـان اللذيـن هـما مقـداران متصلان، ولمقـولات الكيفيـة مبـدأ هـو «في كل ظاهـرة، الـشيء الواقعـي (الـذي هـو موضـوع الإحسـاس) حاصـل بالـضرورة عـلى كميـة شـدة أو عـلى درجـة»؛ إذ يجـب أن يكـون للأشـياء درجـة تأثـير عـلى حواسـنا لـكي تحـدث فينـا إحساسـات، وتختلـف الأشـياء في هـذه الدرجـة فتختلـف الإحساسـات، وهـذان المبـدآن رياضيـان يـبرران تطبيـق الرياضيـات عـلى العلـم الطبيعـي، ولـكل مـن مقـولات الإضافـة مبـدأ: المبـدأ الأول «الجوهـر بـاقٍ في تعاقـب الظواهـر، وكميتـه لا تزيـد ولا تنقـص» إذ لمّـا كان الجوهر لا يتغـير مـن حيـث وجـوده، فـلا يمكـن أن تزيـد كميتـه أو تنقـص، المبـدأ الثـاني «جميـع التغـيرات تقـع تبعًـا لقانـون العلـة والمعلـول» أيْ في تعاقـب منتظم؛ إذ لو كانت نسـبة

التعاقب بين الظواهر غير منتظمة، لَما كان للنسبة قيمة موضوعية، وما انتظام التعاقب إلا العلية، المبدأ الثالث «جميع الظواهر المدركة معًا في المكان متفاعلة» فإن الشرط الذي يجعل معرفة التقارن موضوعية هو أن يكون شيئان بحيث لا يوجد أحدهما قبل الآخر ولا بعده، فتقارنهما هكذا هو العلامة التي تسمح لنا بتطبيق مقولة التفاعل، ولكل من مقولات الجهة مبدأ: المبدأ الأول «كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة (وهي المكان والزمان والمقولات) فهو ممكن»، المبدأ الثاني «كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود في الواقع» أيْ إن إدراك الشيء، أو إدراك علاقته بشيء مدرك، تبعًا لمبادئ الإضافة، يدل على وجوده الواقعي، المبدأ الثالث «كل ما يتفق مع الوجود الواقعي تبعًا للشروط العامة للتجربة فهو ضروري»، ويلزم من هذا أنه ليس في الطبيعة صدفة أو عِلّيّة عمياء، وإنما كل شيء فيها يتوقف على شروط، ويقع بموجب ضرورة معقولة، ومبادئ الإضافة والجهة تعين الأشياء بعلاقاتها فيما بينها، أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة، فهي مبادئ قوية «دينامية» أيْ مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية.

والنتيجة التي وصلنا إليها هي أن المقولات والمبادئ تعني أن الطبيعة لكي تكون معلومة لنا يجب أن تطابق الشروط التي نستطيع أن نتصور وجودها عليها، أو أن شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر، وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذي أحدثه كانط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعًا أن الفكر يدور حول الأشياء.. ولكن هل هناك استنباط حقًّا؟

الحق أن كانط رأى العناصر الضرورية للعلم، والموجودة في العلم بالفعل، والتي لا تدرك بالحواس، فاستخلصها وحاول أن يستنبطها فما فعل إلا أن وضعها وضعًا، وما كان الاستنباط إلا محاولة صناعية، وهو يلتمس دليلاً آخر على صحة مذهبه؛ فإنه ينبه على أن التحليل كما عرض للآن، افتراضي ذهب فيه من الأحكام كما هي في الفكر إلى الشروط التي تفسرها، فإذا هو بين أن هذه الشروط إن خولفت، أيْ إن طُبّقت المقولات والمبادئ على الأشياء بالذات كما تفعل الميتافيزيقيا، بدل أن تقصر على الظواهر كما تقضي به «التصورية النقدية»، لم يبقَ هناك معرفة بمعنى

الكلمـة، انقلـب الفـرض مذهبًـا مقـررًا، وبعبـارة أخـرى: إنـه يريـد أن يقـدّم على صحة مذهبـة برهانًـا بالخلـف بعـد أن قـدم البرهان المسـتقيم، وذلـك ما يحاولـه في «الجدل الـذاتي» حيـث ينقـد معـاني النطق أو معـاني الميتافيزيقا، وسـوف نرى أن هـذا النقد ما هـو إلا محاولـة صناعيـة أخرى.

(5) الجدل الصوري: تعريفه

المسـألة الثالثـة مـن مسـائل الفلسـفة النقدية هي قيمـة الميتافيزيقا، ولهـذا اللفظ عنـد كانـط معنيـان: الواحـد أن الميتافيزيقـا هـي «النقـد» أيْ الفحـص عـن العنـاصر الأوليـة في المعرفـة وفي العمـل، فمـن الجهـة الأولى هـي ميتافيزيقـا الظواهـر كـما تبـدو «نقـد العقـل النظـري» الـذي نلخصـه في هـذا الفصـل التـالي، والمعنـى الثـاني أن الميتافيزيقـا هـي العلـم الـذي يدعـي إدراك موضوعـات خارجـة عـن نطـاق التجربـة، هـذه المتيافيزيقـا هـي التـي يقصـد كانط إلى إبطالها هنـا؛ لأنها في اعتبـاره تذهب بغير حـق مـن الأشـياء كـما تبدو لنـا خلال صورنـا الفكريـة، إلى الأشـياء كما هي في أنفسـها، فهـو يتابـع الحسـيين في هـذه النقطـة، ويطبـق المبـدأ التصـوري بكل دقـة، فيفترق عن ديـكارت ومالبرانـش وليبنتـز وبـاركلي في اعتقادهـم أن العقـل واقـع على صـور الوجود وذاهـب منهـا إلى أصولهـا، وكان طبيعيًّـا أن يرفـض كانـط قبـول الميتافيزيقـا كعلـم بالـشيء بالـذات بعـد النتائـج التي خـرج بها مـن تحليل الحساسـية والفهـم، فضلاً عن اعتـداده بالواقـع مـن أن الميتافيزيقـا ليسـت مقبولة عنـد الجميع كالرياضيـات والعلم الطبيعـي، فـإن هـذا يـدل في عرفه عـلى أنه لو كان لنا حـدس عقلي لكانـت الميتافيزيقا كالعلمـين الآخريـن، وهـو يـرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنسـاني يسـتطيع أن يضع مثـل هـذا العلـم، إنّمـا هـو نتيجـة وهْـم قاهـر يريد هـو أن يبـدده في هذا القسـم من الكتـاب بالكشـف عـن منشـئه وطبيعته.

منشـأ الوهـم الميتافيزيقـي قـوة مـن قوانـا الفكريـة وأعلاهـا هـي النطق؛ لـذا كان هـذا الوهـم ملازمًـا للفكـر الإنسـاني وعسـير التبديـد، يختلف النطـق عن الفهـم في أن وظيفـة الفهـم الحكـم، أيْ الربـط بـين الظواهـر بوسـاطة المقـولات وتركيبهـا في قضايا،

ووظيفـة النطـق الاسـتدلال بالأقيسـة الثلاثـة المعروفـة: الاقـتراني، والشرطـي المتصـل، والشرطـي المنفصـل، إلا أنـه يسـتعمل هـذه الوظيفة عـلى نحوين: نحـو منطقي، ونحو مفـارق، أمـا النحـو المنطقـي فيقـوم في إدراك حـدس (المقدمـة الصغـرى أو المشروطة) تحـت قاعـدة (المقدمـة الكـبرى أو الـشرط) بحيـث يـرد معرفـة جزئية إلى معرفـة كلية باعتبـار هـذه شرط تلـك، وهكذا إلى غير نهايـة، وأمّا النحو المفـارق فيتجه على العكس إلى اعتبـار سلسـلة الـشروط جملـة تامة، أيْ إنه يمـضي في توحيد المعرفـة حتى يبلغ إلى المطلـق فيدعـي تقديـم برهـان تـام عـن الـشروط، أو يمـضي مـن الوجـود التجريبي، لا إلى وجـود يمكـن أن يقـع في التجربـة، بـل إلى وجـود أخير مجـاوز للتجربة بالمـرة، ولكن المحقـق تحليليًّـا هـو أن المـشروط يفـترض شرطًـا، فالمبـدأ الـذي يصعد المنطـق بموجبه مـن مـشروط إلى لامـشروط، هـو مبدأ تركيبـي يجاوز مجـال المنطق الـصرف، وهو أولي في الوقـت نفسـه إذ إن التجربـة لا تعطينـا مبـدأ أول، وقـد مـر بنـا أن الحكـم التركيبي الأولي لا يعـد مقبـولاً إلا إذا اشـتمل عـلى حـدس حسي، فاسـتدلال النطق عبـث لا غَناء فيـه لأنـه يركب أقيسـة فاسـدة مؤلفـة من أربعـة حـدود، إذ تنتقل المعـاني كما هي في الفكـر (أيْ مـن صـور بحتة) إلى أشـياء بالـذات خارجة عـن متناول الفكـر، فيكون لكل مـن هـذه المعـاني مدلـولان، الواحـد صـوري في المقـدم، والآخر مـادي في التالي.

وطبيعـة الوهـم الميتافيزيقـي أن النطـق، لمّـا كان لا يصـادف المطلـق في التجربـة، يخـترع معـاني يعتبرهـا المبـادئ القصـوى، هكـذا فعـل أفلاطـون حـين تـرك العـالم المحسـوس وتوغـل فيـما فوقـه عـلى أجنحـة المُثـل في خـلاء العقـل الخالـص، فأشـبه حمامـة تشـق الهـواء فتحـس مقاومـة فيخيـل إليهـا أنهـا تكـون أكـثر توفيقًـا لـو طارت في خـلاء مطلـق، وكـما أنّ النظـر في صـورة الأحـكام كشـف لنـا عـن المقـولات أو معاني الفهـم، كذلـك النظـر في صـورة الاسـتدلالات يكشـف لنـا عن معـاني النطق هـذه؛ ذلك بـأن القيـاس الاقـتراني (وهـو يسـند محمـولاً إلى موضـوع، أيْ كيفيـة إلى جوهـر) متـى اسـتخدم في الفحـص عـن المطلـق الـذي تنتهـي إليـه ظواهرنـا الوجدانيـة، وصـل إلى موضـوع لا يسـتعمل كمحمـول فـلا يسـتند إلى شيء آخـر، هـذا الموضـوع هـو معنـى الأنـا أو النفـس كجوهـر، والقيـاس الشرطـي المتصل (وهـو يعلق مشروطًـا على شرطه)

متى استخدم في الفحص عن العلة المطلقة للعلل الطبيعية، وصل إلى معنى العالم كجملة العلل أو الشروط، والقياس الشرطي المنفصل (وهو يعارض بين حدين فيضع أحدهما بِناءً على ارتفاع الآخر) متى استخدم للفحص عن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر، وصل إلى معنى العلة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله، فبمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها، يتبين لنا أن الأدلة سُفسطائية، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بتلك توحيدًا نهائيًّا.

سوف يتضح الآن مقصد كانط باستخدام هذه الأقيسة الثلاثة، فيتضح مقدار ما بذل من تصنع وافتعال، إننا نرى مسوّغًا لوضع النطق كقوة متمايزة من الفهم، فإن معاني النفس والعالم والله تكتسب بتطبيق مقولتي الجوهر والعلية على كل ظاهرة قبل النظر إلى جملة الظواهر، وكانط نفسه يذكر بين المقولات مقولة «الجملة» ففكرة «جملة الظواهر» متوافرة للفهم، وفي المقولات الثلاث المذكورة الكفاية، ولكن كانط ورث عن فولف هذا التقسيم للميتافيزيقا، وورث فكرة النطق عن الأفلاطونيين، من فلاسفة ومتصوفين، وكانوا يميزون بين قوة استدلالية تضع العلم الطبيعي، وقوة حدسية تدرك الروحيات، دون أن يفطنوا إلى أن علمنا بالروحيات قائم هو أيضًا على تطبيق مبدأ العلية، لا على حدس مباشر، فأراد هو أن يلتمس لكل ذلك أساسًا منطقيًّا.

(6) الجدل الصوري: نقد علم النفس النظري

يدعي هذا العلم أنه يبرهن على وجود النفس كجوهر قائم بذاته ابتداءً من «أنا أفكر»، وأنه يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على «أنا أفكر» فيصل إلى أن النفس بسيطة، وشخصية أيْ باقية هي هي تحت ما يعرض لها من تغيرات، وخالدة، فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة، ولكن هذه الأقيسة أغاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود؛ لأن أحد الحدود الثلاثة في الظاهر مأخوذ في الحقيقة بمعنى في إحدى المقدمتين وبمعنى آخر في الأخرى؛ لذا يسمي كانط هذه الأقيسة «أغاليط العقل الخالص».

المسألة الأولى: جوهرية النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس: «ما لا

يتصور إلا كذات، فهو لا يوجد إلا كذات؛ وهو مِنْ ثَمَّة جوهر، والموجود المفكر لا يتصور إلا كذات، وإذن فهو لا يوجد إلا كذات أيْ جوهر»، هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات في المقدمة الكبرى هو «الشيء» الذي يُتصوَّر كذات، أيْ الذات التي تُدرَك كذلك، أو الذات التي هي في الوقت نفسه موضوع إدراك، وفي الصغرى ليس المقصود «شيئًا» من حيث إن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر، بل يعني الشرط الضروري لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور، فإن «أنا أفكر» هي الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه، ذلك بأنه ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقًا بموضوعات لا مستقلاً، فإذا طبقنا المقولات على «أنا أفكر» كان هذا التطبيق فعلاً منطقيًّا صرفًا عاطلاً من أيّ قيمة موضوعية، من حيث إن المقولات لا تطبق تطبيقًا موضوعيًّا إلا على الحدوس الحسية، فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقي إلى وحدة جوهر متقوم بذاته.

المسألة الثانية: بساطة النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا الأساس: «الموجود الذي يفترض فعله ذاتًا بسيطة هو جوهر بسيط، والنفس موجود يفترض فعله (وهو الفكر) ذاتًا بسيطة (لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة، وهذا ما لا يستطيعه الموجود المركب)؛ إذن فالنفس جوهر بسيط»، ولكن المراد بلفظ بسيط في الكبرى موجود مدرك بالحدس كموجود بسيط، وفي الصغرى المراد موجود يتراءى لنفسه كأنه موجود بسيط، وبعبارة أخرى: لأجل أن نفكر يكفي أن نعتبر نفسنا ذاتًا بسيطة، وليس من الضروري أن نكون كذلك حقًّا.

المسألة الثالثة: شخصية النفس، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس: «الحاصل على الشعور بذاته في أوقات مختلفة هو جوهر شخصي، والنفس حاصلة على هذا الشعور، وإذن فالنفس جوهر شخصي»، ولكن هنا أيضًا ينتقل القياس من الشعور بالذات في أوقات مختلفة، وهو الشرط الصوري أو المنطقي لتصوراتنا كما سبق القول، إلى بقاء الذات هي هي، مع أن هذا التصور المنطقي قد يبقى وتتغير الذات إذا كانت الذوات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة بعينها.

المسـألة الرابعـة: تقـوم النفـس بذاتها ومِنْ ثَمَّة اسـتطاعتها البقاء بعد فناء الجسـم، تدلـل عليهـا الميتافيزيقـا بهـذا القيـاس: «الـشيء المعلـوم مباشرة لـه وجـود متمايز من وجـود الـشيء المعلـوم بالواسـطة، والنفـس تعلـم ذاتهـا مبـاشرة، في حـين أن الجسـم لا يعلـم إلا بوسـاطة النفـس، وإذن فالنفـس متمايـزة مـن الجسـم»، هذا القيـاس يذهب مـن المعرفـة إلى الوجـود: أنـا أعـرف الأنـا متمايـزًا مـن اللاأنـا، ولكـن هـل تعنـي هـذه المعرفـة أن الأنـا مسـتقل حقًّـا عـن اللاأنـا؟ أليـس يمكـن أن تكـون لـدى هـذه المعرفـة وأنـا مركـب مـن نفـس وجسـم؟ وهـذا القيـاس مبنـي عـلى تمايز النفـس والجسـم، مع أن الجسـم تصـور حاصـل في الحساسـية بتأثير علـة مجهولة، وليس التصور شـيئًا خارجًا عـن الـذات المتصـورة حتـى نقـول بإدراك مبـاشر وإدراك غـير مباشر؟ وقد تكـون العلة المجهولـة روحًـا، وقـد لا يكـون هنـاك إلا جوهـر مشـترك هـو جسـم في صـورة المـكان وروح في صـورة الزمـان، مـا دام إدراك الـشيء بالـذات ممتنعًا علينا، فالفلسـفة النقدية تخلصنـا مـن مسـألة تمايـز النفـس والجسـم وتفسـير العلاقـة بينهـما، وهي مسـألة غير قابلـة للحـل كـما يشـهد مذهب ديـكارت والمذاهـب الصادرة عنـه، والفلسـفة النقدية تخلصنـا مـن الماديـة، فما دمنا لا نسـتطيع البرهنة عـلى وجود النفـس وحقيقة الخلود، فإننـا للسـبب عينـه ننكـر عـلى الماديـين إمـكان البرهنة على عـدم وجود النفـس وعدم الخلود.

ذلـك نقـد كانـط لعلـم النفـس النظـري كما يوجـد عنـد ديـكارت والديكارتيين بمن فيهـم فولـف، وكانـط محـق في بعـض هـذا النقد، مبطـل في الباقـي، إنه محـق في قوله إننـا لا نـدرك النفـس مبـاشرة، أيْ إنه ليـس لنـا إدراك موضوعه ذات النفـس، ولكن كل إدراك فهـو واقـع عـلى موضـوع ومصحـوب بالشـعور بالـذات، وأنـه مبطـل في دعـواه أن هـذا الشـعور لا يصلـح أساسًـا للتدليـل عـلى وجـود النفـس وماهيتهـا، وأن الأدلـة السـالفة أغاليـط، إنـه يميـز بـين الأنـا الـذاتي أو الصـوري والأنـا التجريبـي، ويقـول عـن الأول إنـه مجـرد موضـوع منطقـي أو مجـرد حـد في قضيـة، ويقـول عـن الثـاني إنـه ظاهـرة خاضعـة للمقـولات كسـائر الظواهـر، وأنـه ليـس هنـاك مـا يـبرر الخـروج مـن الفكـر إلى الوجـود، ولكنـه هو الـذي يلزمنا مذهبـه ويحاججنا به كأنـه ثابت لا ينقض، إن الشـعور بالـذات فعـل، والفعـل وجـود، ولا يعقـل أن يعقـل أن يكـون الوجـود هنـا مقولـة الوجـود أو الإيجـاب، فلفـظ الـذات مأخـوذ بمعنـى واحـد في المقدمتـين، فهـذه

حالـة واحـدة عـلى الأقـل لا تخضـع للشروط العامـة التـي يزعمها كانـط للمعرفة وهي المقـولات، وديـكارت عـلى حـق حين يقـول إنه يدرك وجـود الأنـا المفكـر إدراكًا مباشرًا، وإن كان قـد أخطـأ الحـق حـين ظـن أن الإدراك المبـاشر واقـع عـلى جوهـر لامـادي، وقـد غـلا كانـط في الفصـل بـين الفكـر والوجـود حتى فصـل بينهـما في «أنا أفكـر»، وفي هـذه الملاحظـات مـا يوضـح وجه الحـق في المسـائل الأولى والثانية والثالثة، أما المسـألة الرابعـة فالحجـة الأوليـة فيهـا صائبـة، إن معرفتي الأنـا متمايزًا من اللاأنـا لا تدل بذاتها عـلى أن الاثنـين متمايـزان في الواقـع، وعـلى أن الإنسـان قـد لا يكـون مُركبًا مـن نفـس وجسـم متحديـن اتحـادًا جوهريًّـا، ولكـن الحجـة الثانيـة مبنيـة عـلى مذهـب كانـط في المعرفـة، وليـس هـذا المذهـب ملزمًـا كـما تقـدم، وإذا كان إنـكار جوهريـة الجسـم والنفـس يسـقط دعـوى الماديـين، فهـو يسـقط أيضًـا دعـوى الروحيـين؛ فأيّ ربـح يعود علينـا مـن الفلسـفة النقدية؟

(7) الجدل الصوري: نقد العلم الطبيعي النظري

يقـول كانـط «لأجـل تعيـين مسـائل هـذا العلـم ينبغـي الرجـوع إلى المقـولات، فما معـاني النطـق إلا بعـض مقولات الفهـم مطلقة من قيـود التجربة»، إن مبدأ الاسـتدلال هـذا هـو المـشروط، وهـذا المـشروط سلسـلة، فالمقـولات التـي تنطبـق عليه هـي التي يكـون التركيـب فيهـا سلسـلة مـن الـشروط مترتبـة بعضهـا عـلى بعـض، فمـن حيـث الكميـة، نجـد أن كل حـدس فهـو مصحـوب بمقداريـن هما الزمـان والمكان، أمـا الزمان فالظواهـر التـي فيـه تؤلـف لذاتها سلسـلة، وأمـا المكان فليس سلسـلة لذاتـه وإنما هو مركـب، ولكـن إذا اعتبرنـا طريقـة إدراكنـا وجدنا أن ما نقـوم به من تركيـب أجزائه هو تركيـب متتـالٍ؛ ومِـنْ ثَمَّـة يتـم في الزمـان ويؤلـف له سلسـلة، والنطق يقتـضي أن يكون للعـالم بدايـة في الزمـان وحـد في المـكان حتـى يقـف عنـد المطلـق، ومن حيـث الكيفية أو حقيقـة العـالم في المـكان، نصـادف مسـألة مـا إذا كان المُركـب في المـكان ينقسـم إلى أجـزاء لا تتجـزأ، إذ إن مثـل هـذه القسـمة التامـة أو اللامشروطـة هـي التـي تعتبر عن النطـق التفسـير الـوافي للمركـب، ومن حيـث الإضافة، نجـد أن من بـين مقولاتها مقولة العليـة وحدهـا تتضمـن علاقـة تتالٍ بين حـدود، والنطق يطلب علـة أولى كشرط مطلق

لسلسـلة العلـل في العالم، ولا تكـون العلة أولى، أي خارجة عن سلسـلة العلل الطبيعية، إلا إذا كانـت حـرة، ومـن حيـث الجهـة، نجد أن من بـين مقولاتها اثنتـين فقط يمكن أن تؤلفـا سلسـلة، هما مقولتـا الضرورة والحدوث، والنطق يسـعى إلى إقامـة الحادث على الـضروري باعتبـار الضروري الشرط المطلـق لجملة الموجودات.

فالنطـق يعتـبر هـذه القضايا الأربع موضوعيـة، بدل أن يعتبرها مجـرد تركيب منه، ويُسخِّر الفهـم للتدليـل عليهـا، أيْ لإبطـال التسلسـل إلى مـا لا نهايـة في تلـك المواضـع الأربعـة، ولكـن الفهـم يدلـل أيضًا عـلى نقائض هذه القضايـا، لأنه بذاتـه لا يملك إلا أن يـرد ظاهـرة مشروطـة إلى ظاهرة مشروطة، وهكـذا إلى غير نهاية، بحيـث تبدو القضايا ونقائضهـا لازمـة عـلى السـواء، فنقع في تناقض كـما يتبين من الجـدول الآتي:

نقائض النطق الخالص

العالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان.	ليـس العـالم بدايـة ولا حـد، ولكنـه لامتنـاهٍ مـن حيـث المـكان والزمـان.
كل جوهـر مركـب فهـو مركـب مـن أجـزاء بسـيطة، وليـس يوجـد في العـالم شيء إلا وهـو بسـيط أو مركـب مـن أجـزاء بسـيطة.	لا شيء مركبًـا في العالم مركب من أجزاء بسـيطة، وليس يوجد في العالم شيء بسـيط.
العليـة الطبيعيـة ليسـت العليـة الوحيـدة التـي ترجـع إليهـا جميـع ظواهـر العـالم، بـل مـن الـضروري التسـليم أيضـا بعليـة حـرة لتفسـير هـذه الظواهـر.	ليـس هنـاك حريـة، ولكـن كل شيء في العـالم يحـدث بموجـب قوانـين طبيعيـة.
العـالم المحسـوس يتعلـق بموجود ضروري سـواء أكان جـزءًا منـه أو كان علـة مفارقـة لـه.	ليـس يوجـد موجـود ضروري سـواء في العـالم أو خـارج العـالم باعتبـاره علته.

فالفهـم والنطـق متعارضـان، وهـما مـع ذلـك يؤلفـان عقلنا، ويبـدو هـذا التعارض واضحًـا في القيـاس التـالي: «حـين يوجـد المـشروط توجـد سلسـلة شروطـه بأكملهـا،

والمـشروط موجـود، إذن فسلسـلة شروطـه موجـودة»، هـذا القيـاس غلط لأنـه يحتوي عـلى أربعـة حـدود: ففـي المقدمـة الكـبرى الموضـوع أيْ «المـشروط» مأخـوذ باعتبـاره موضوعًا معقولاً مسـتقلاً عن شروط الحساسـية أو الحدس، وهذا هو الحال في القضايا جميعًـا، وفي المقدمـة الصغـرى «المشروط» مأخـوذ طبعًا باعتباره العـالم الظاهري الماثل في حسـنا، وهـذا هـو الحـال في نقائـص القضايـا، فبـأيّ حـق نسـتدل بحـد أوسـط ذي معنيـين وننتقـل مـن الظاهـرة إلى الـشيء بالذات؟ ونحن نلاحـظ أولاً أنه مـا دام الغلط ناشـئًا مـن الـتردد بـين معنيـين، فليـس يصح القـول إن العقـل متناقـض مع نفسـه، إلا بمعنـى للعقـل واسـع يشـمل الفهـم والنطـق، وهـذا المعنـى الـذي أراده كانـط بعنوان كتابـه، فيبقـى مبـدأ عدم التناقـض مصونًا؛ لأن التعـارض هنا واقع بـين قوتين مختلفتين لـكل منهـما وجهـة خاصة، ومـن شروط التناقض أن يكون الموضـوع في المقدمتين واحدًا بعينـه.. ونلاحـظ، ثانيًـا، أن كانـط يُلزمنـا مذهبـه ويريـد أن نؤمن معه بقوتـين عقليتين متعارضتـين ونسـتدل كاسـتدلاله، ولكننـا نؤمـن بعقـل واحـد ينظـر إلى الأشـياء نظـرة واحـدة، وإذا حكّمنـاه في القضايـا ونقائضهـا وجدنـاه يحكـم بـأن في كل تقابـل إحـدى القضيتـين صادقـة والأخـرى كاذبـة، فيرتفـع التناقـض بالفعـل، وهـا نحـن أولاء نـورد اسـتدلالات كانـط ونعقـب عليهـا بإحقـاق قضية وإبطـال أخرى.

التناقض الأول:

القضيـة: «للعـالم بدايـة في الزمـان، وهـو متنـاهٍ أو محـدد في المـكان»، دليل الشـق الأول أنـه إذا لم يكـن للعـالم بدايـة كانـت كل لحظـة مسـبوقة بزمـان غير متنـاهٍ، وهذا خلـف لأن معنـى اللانهايـة في الزمـان أن هناك سلسـلة لا تتـم أبدًا، ودليل الشـق الثاني أنـه لـو كان العـالم لامتناهيًـا في المـكان لاقتضـت الإحاطة بـه جمع وحداته عـلى التوالي في زمـان غـير متنـاهٍ، ولا يمكـن عبـور الزمـان اللامتناهـي كـما تقدم.

نقيـض القضيـة: «ليـس للعـالم بدايـة ولا حـد، ولكنـه لامتنـاهٍ مـن حيـث الزمـان والمـكان»، دليـل الشـق الأول أنـه لـو كان للعـالم بدايـة لـكان تقدَّمهـا زمـان متجانـس، وفي مثـل هـذا الزمـان تتسـاوي الآنـات في عـدم احتوائهـا مـا يرجـح وجـود العـالم على عـدم وجـوده، فلـم يكـن العـالم ليوجـد أبـدًا، ودليـل الشـق الثـاني أنـه لـو كان للعـالم

حـد لـكان هـذا الحـد خـلاءً أيْ لا شـيئًا ولا حـدًّا، فلـم يكـن العـالم محـدودًا، ونحـن نسـلم بالقضيـة، مـع تحفـظ على الشـق الأول وهـو أنه لا يقـام على هذا الشـق برهان ضروري، كـما بيَّنَّـا ذلـك في الـرد عـلى قـول أرسـطو بقِـدَم العـالم، وفي عـرض موقـف القديـس تومـا الإكوينـي مـن هـذه المسـألة، ثـم مـع تحفـظ عـلى الشـق الثـاني وهـو أن حـد العـالم لا يتعلـق بإمـكان إحاطتنـا بـه، كـما يذكـر كانط، بـل بطبيعة المـادة فإن للـمادة الموجـودة بالفعـل سـطحًا بالـضرورة والسـطح محـدود، عـلى مـا يذكر أرسـطو، أمـا نقيـض القضيـة فنقـول عـن شـقه الأول إن في الاسـتدلال عليـه خطـأ، إذ إن هـذا الاسـتدلال يعتمـد عـلى فكـرة أن الزمـان شيء متجانـس سـابق على العالم مسـتقل عنه، وهـذا غـير صحيـح لأن الزمـان وهـو عدد الحركـة بوجود العـالم المتحرك فإذا سـلمنا أن العـالم لم يوجـد «في» الزمـان، لم تكـن النتيجـة المحتومة أنـه قديم كما يريد الاسـتدلال، بـل إنـه قـد يكـون قديمًا، وقد يكـون حادثًا وجد «مـع» الزمان أو أن الزمـان وُجد معه، ونقـول عـن الشـق الثـاني («ليـس للعـالم حـد») إنـه إذا كان العـالم محـدودًا كان حـده سـطحه الخارجـي، كـما بينه أرسـطو).

التناقض الثاني:

القضيـة: «كل جوهـر مركـب (أيْ الجوهـر المـادي) فهـو مركب من أجزاء بسـيطة، وليـس يوجـد في العـالم شيء إلا وهـو بسـيط أو مركب من أجزاء بسـيطة»؛ ذلك بأنه لو كانـت المـادة مركبـة إلى غـير نهايـة، لكان تحليلهـا يسـتتبع انعدامها، فلـكي تبقى يجب أن يقـف التركيـب عنـد حـد، أيْ أن تكـون الجواهـر المركبة من أجزاء بسـيطة.

نقيـض القضيـة: «لا شيء مُركبًـا في العـالم مركـب مـن أجـزاء بسـيطة، وليـس يوجد في العـالم شيء بسـيط»؛ ذلـك بـأن التركيـب لا يمكـن إلا في المـكان بحيـث يكـون عـدد أجـزاء المركـب مسـاويًا لعـدد أجـزاء المـكان الـذي يشـغله، ولكـن المـكان لا يتألـف مـن أجـزاء بسـيطة بـل مـن أمكنـة، والأجـزاء الأولى إطلاقًـا لمركـب مـا هـي بسـيطة، فيلزمنـا القـول إن البسـيط يشـغل مكانًـا، أيْ إن البسـيط مركـب، وهـذا خلـف، ونحن نرفـض القضيـة، ونحيـل القـارئ إلى مـا قلنـاه في حجيـج زينـون الأيـلي وردود أرسـطو

عليهـا، أمـا احتجـاج كانـط بأنـه لـكي لا تكـون المـادة مركبـة إلى غـير نهايـة يجـب أن يقـف التركيـب عنـد أجـزاء بسـيطة، فيرد عليه بـأن إضافة البسـيط إلى البسـيط لا تنتج الامتـداد فيجـب وضـع الامتـداد أصـلاً كـما يقـول الدليـل عـلى نقيـض القضيـة، ونحن نسـلم بهـذا النقيض.

التناقض الثالث:

القضيـة: «العليـة الطبيعية ليسـت العليـة الوحيدة التي ترجع إليهـا جميع ظواهر العـالم، بـل مـن الضروري التسـليم أيضًـا بعلية حرة لتفسـير هـذه الظواهـر»؛ ذلك بأن كل مـا يحـدث بموجـب العليـة الطبيعيـة يحـدث بعد حادث سـابق يعينـه، وهكذا إلى غـير نهايـة، فـإذا لم يكـن هنـاك سـوى هـذه العليـة لـزم القـول بسلسـلة لامتناهية من العلـل لتعيـين كل ظاهـرة، ولكـن السلسـلة اللامتناهيـة لا تتـم أبـدًا. فيجـب أن تكـون سلسـلة العلـل تامـة أيْ متناهيـة؛ ومِـنْ ثَمَّـة يجـب التسـليم بعليـة حرة قـادرة على أن تبـدأ سلسـلة ظواهـر تجري حسـب القوانـين الطبيعية.

نقيـض القضيـة: «ليـس هنـاك حريـة، ولكـن كل شيء في العـالم يحـدث بحسـب قوانـين طبيعيـة»؛ ذلـك بـأن كل بدايـة فعل تفترض في العلـة حالة لا تكـون فيها فاعلة، فـإذا صـارت إلى حالـة هـي فيهـا فاعلـة، كان فيهـا حالتـان متعاقبتـان لا تربـط بينهـما علاقـة عليـة، ولكـن لـكل ظاهرة علـة، فالحريـة معارضة لقانـون العلية، هـذا التناقض يتنـاول مسـألة الخلـق، ونحـن نسـلم بالقضيـة، ونلاحـظ أن الدليـل الذي يـورده كانط هـو الدليـل عينـه عـلى القضيـة في التناقـض الأول، وأن هـذا الدليـل يقيـم العليـة على تناهـي سلسـلة العلـل في الزمـان، عـلى حـين أن التناهـي الـذي يحتمه مبـدأ العلية هو تناهـي عـدد العلـل المترتبـة بالـذات أيْ المتوقـف بعضهـا على بعـض آخر، كـما بيَّنَّاه في عـرض برهنـة القديـس تومـا الإكوينـي عـلى وجـود اللـه، ونحن نرفـض نقيـض القضية، فإنـه يغلـط مـن وجهـين: أحدهـما أنـه يفـترض أن اللـه يـشرع في الفعـل في وقـت مـا، وهـذا تشـخيص للزمـان قبـل وجـوده، والوجـه الآخـر أنـه يفـترض في اللـه انتقـالاً مـن القـوة إلى الفعـل، وهـذا مخالـف لماهيـة الله الذي هـو فعل محض، فإن حـدوث العالم لا يعنـي أن اللـه فَعَـل بعـد أن لم يكن فاعلاً، بل إن العـالم وُجد بعد أن لم يكن موجودًا،

فالعلـم هـو الـذي يتغـير بموجـب إرادة إلهيـة قديمـة، وإذا كان مبدأ العليـة يقضي بأن لـكل ظاهـرة علـة، فإنـه لا يقـضي بـأن كل علـة معلولـة، إذ إن التسلسـل معنـاه عـدم الوصـول إلى علـة أبـدًا ومناقضـة مبـدأ العلية.

التناقض الرابع:

القضيـة: «العـالم المحسـوس يتعلـق بموجـود ضروري، سـواء أكان هـذا الموجـود جـزءًا مـن العـالم أو علـة مفارقـة لـه»؛ ذلـك بـأن العـالم المحسـوس سلسـلة تغـيرات، وكل تغـير فلـه شرط سـابق في الزمـان، وكل مـا كان مشروطًـا فهو يفـترض جملة شروط بأكملهـا بحيـث يقـوم عـلى الـضروري، وهذا الـضروري يجـب أن يكون داخـلاً في العالم المحسـوس لـكي يعـين سلسـلة التغـيرات فيـه، ولـو كان خـارج العالم وخـارج الزمـان لما أمكـن أن يكـون أساسًـا للوجـود الحـادث.

نقيـض القضيـة: «ليـس يوجـد موجـود ضروري سـواء في العـالم أو خـارج العـالم باعتبـاره علتـه»، الشـق الأول يحتمـل فرضـين: أحدهـما أن الموجـود الـضروري جـزء مـن العـالم فنضـع بذلـك بدايـة مطلقـة لسلسـلة تغـيرات العـالم خلافًـا لقانـون العلية، والفـرض الآخـر أن الموجـود الـضروري هـو سلسـلة تغـيرات العـالم (عـلى مـا يذهـب إليـه سـبينوزا وغـيره مـن أصحـاب وحـدة الوجـود) فتكـون هـذه السلسـلة الحادثة في كل حلقـة مـن حلقاتهـا ضروريـة في جملتهـا، وهـذا خلـف، والشـق الثاني يلزمنـا القول بـأن هـذه العلـة المفارقـة تبـدأ سلسـلة على التغـيرات في العـالم، وأنهـا في الزمـان؛ ومِنْ ثَمَّـة أنهـا جـزء مـن العالم، وهـذا مخالـف للمفـروض، التدليل عـلى هذا التناقض شـبيه بالتدليـل عـلى التناقـض الثالـث، وهـو عـلى كل حال أخـص بالعلـم الإلهي منـه بالعلم الطبيعـي، ولكـن طوائـف المقـولات أربـع، فيجـب أن يكـون هنـاك أربعـة تناقضات...

ونحـن نسـلم بـأن «العـالم المحسـوس يتعلـق بموجـود ضروري» لا للـزوم بدايـة زمنيـة كـما يذكـر كانـط، بل للـزوم بدايـة وجوديـة ومنطقية، كـما يذكر القديـس توما الإكوينـي، ونرفـض القـول بـأن الموجـود الـضروري جـزء من العـالم، إذ لـو كان كذلك لما كان علـة مطلقـة.

أما نقيض القضية «ليس يوجد موجود ضروري» فنرفضه، إذ ليس يدلل عليه بتنافر بداية مطلقة مع مبدأ العلية، وقد بينًّا على العكس أن مبدأ العلية يقتضي بداية مطلقة، وليس يلزمنا مذهب سبينوزا، ويعتبر رد كانط عليه ردًّا صحيحًا، وليس يلزم أن تكون العلة الأولى في الزمان جزءًا من العالم لكي تبدأ سلسلة الظواهر الطبيعية، إذ ليس فعلها حركة مادية.

تلك هي المتناقضات المشهورة عن كانط، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم، فقد وردت كلها عند زينون الأيلي، وعند أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» على الخصوص، وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون وفي محاولة التدليل على قِدَم العالم، وعند فيلسوف إنجليزي اسمه Collier Arthur نشر سنة 1713 كتابًا بعنوان «المفتاح الكلي» يصدر فيه عن مالبرانش ويدعي التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجي بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء:

العالم لامتناهي الامتداد ومتناهيه، المادة منقسمة إلى غير نهاية وهناك أجزاء لا تتجزأ، الحركة ضرورية وفي الوقت نفسه ممتنعة التصور.

جمع كانط إذن هذه التناقضات جمعًا ووضعها هذا الوضع المسرحي ليبين عبث العقل، فاعتقد كثيرون من بعده بناءً على شهادته أن العقل عابث، غير أنه لم يرضَ أن يتركنا في حيرتنا بإزائها، فزعم أن لها حلاً، وحلاً مُرضيًا جدًّا؛ ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعًا تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك في حدسنا، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهيًا أو غير متناهٍ، وإن كانت المادة مركبة من أجزاء بسيطة أو ليست مركبة، أما القضيتان الثالثة والرابعة ونقيضاهما فيمكن أن تكون صادقة على السواء، ولكن من وجهين: فيصدق النقيضان بالإضافة إلى العالم كما هو ماثل في حدسنا، وتصدق القضيتان بالإضافة إلى العالم معتبرًا كشيء بالذات، فقد يكون هناك أشياء بالذات، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفي هذه الحالة نتصور إمكان علية حرة تكون العلية الطبيعية معلولها، ونتصور موجودًا

ضروريًّا تكون الموجودات الحادثة متعلقة به، فما إن نجد -وسوف يجد كانط- مسوّغًا للإيمان بعالم معقول، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين، وهكذا يبقى الباب مفتوحًا أمام الأخلاق والدين، ولكن بِمَ يُجيب كانط على قائل كشوبنهور إن النقائض هي الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التي تقضي بأن لكل مشروط شرطًا، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف المخيلة التي تهِن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حدًّا؟ وبِمَ يُجيب إذا قلنا له إن العالم المعقول إن وُجد كان خاضعًا لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه حرية، كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة، ولا يكون فيه موجود ضروري، على ما جاء في الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة، لقد قال كانط إن حله للمتناقضات «قد يبدو دقيقًا غامضًا للغاية»، وإنه لكذلك حقًّا.

(8) الجدل الصوري: نقد العلم الإلهي النظري

هذا العلم يدعي التدليل على وجود موجود ضروري كعلة أولى للعالم، ويمكن رد أدلته إلى ثلاثة: الأول يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه، وهذا هو الدليل الوجودي (والتسمية لكانط)، والدليل الثاني يذهب من التجربة بالإجمال، أيْ من موجود حادث أيًّا كان، إلى علة أولى هي موجود ضروري وهذا هو الدليل الطبيعي، والدليل الثالث يذهب من تجربة معينة هي تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب، وهذا هو الدليل الطبيعي الإلهي (وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزي دورهام، في كتاب عنوانه «الإلهيات الطبيعية» Theology Physico - صدر سنة 1713 وصادف إقبالاً كبيرًا)، ويتلخص نقد كانط لهذه الأدلة في إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله، فيخرج بهذه النتيجة وهي أنه يستحيل إقامة دليل عقلي على وجود الله، فيصدقه كثيرون ويتناقلون انتقاداته على علاتها.

الدليل الوجودي يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، وكانط يسلم بهذا التعريف لأنه يعتقد أن فكرة الله أصيلة في العقل كما سبق القول، ولكنه

يقـول إن الدليـل عقيـم لأن الوجـود المثبـت فيـه وجـود متصـوَّر، وإن الوجـود ليـس محمـولاً ذاتيًّـا تختلـف الماهيـة بوجـوده لهـا أو عدمـه، وإنمـا تحقـق الماهيـة، فمعنـى المثلـث لا يتغـير، سـواء وُجـد مثلـث أو لم يوجـد، والماهيـة هـي هـي بالإضافـة إلى مئة ريـال متصـورة ومئـة ريال عينية، فبأيّ حـق يضاف الوجود إلى معنـى الموجود الكامل؟

وهـذا النقـد لا يخـرج عـن نقـد الراهـب جونيلـون ونقـد القديـس تومـا الإكويني للقديـس أنسـلم، ونحـن نسـلم بعجـز هـذا الدليـل، فلننظـر في الدليلـين الآخريـن.

الدليـل الطبيعـي يذهـب مـن حـدوث العـالم أو أيّ شيء فيـه، كوجـودي أنـا عـلى الأقـل، وينتهـي إلى موجـود ضروري، فيعـترض كانـط بـأن هـذا الموجود الـضروري ليس حتـمًا الموجـود الكامـل أو اللـه، بـل قـد يكـون المـادة أو العـالم، وأن نتيجـة الدليـل تعـدل عنـد أصحابـه هذه القضيـة: الكامل ضروري، وهـذا قول الدليـل الوجودي الذي هـو غلـط، ولكـن كانـط واهـم هنـا، الدليـل الوجـودي غلـط لأنـه يمـضي مـن المعنـى إلى الوجـود العينـي، أمـا الدليـل الطبيعـي فليـس غلطًـا لأنـه يذهـب مـن الموجـود إلى الموجـود، ويقـول إن الـضروري كامـل لا إن الكامـل ضروري، وإنمـا نصـل إلى موجـود ضروري لأن العلـة الأولى يجـب أن تكـون موجـودة بذاتهـا، أيْ أن يكـون وجودهـا عين ماهيتهـا، وإلا لم تكـن هـي العلـة الأولى، وإنمـا نقـضي بـأن الـضروري كامـل لنفس هذا السـبب فهـذه القضيـة ليسـت مقدمـة كـما هـو الحـال في الدليـل الوجـودي، ولكنهـا نتيجـة مبرهنـة، ويكـرر كانـط الأقـوال التـي أيَّد بهـا نقيض القضيـة في التناقـض الرابع، وأهمهـا أن مبـدأ العليـة يقـضي بأن لـكل ظاهرة علة لا بـأن للعلل علـة أولى، ثم يقول: إن مسـألة العليـة هاويـة يـتردى فيهـا العقـل، وإن العقـل ليضطـرب إذا اعتـبر أن الإله الـذي يقـول بـه كعلـة أولى لا يسـتطيع أن يجيـب إذا سـأل نفسـه: «أنـا الموجـود منـذ الأزل مـن أيـن أنـا؟»، إن الكـمال المطلـق لا يمحـو مسـألة العليـة ولا يحلهـا، نقـول بـل إنـه يحلهـا ويمحوهـا، سـأل مـوسى قائلاً: «ما اسـمك؟» فكان الجواب: «أنـا الموجود» ولا جـواب إلا هـذا، وقـد بينَّـا أن فهـم كانـط لمبـدأ العليـة ينتقض هـذا المبـدأ، إذ إن عدم الوقـوف عنـد حـد في سلسـلة العلـل معنـاه عـدم الوصـول إلى علـة بمعنى الكلمـة، أيْ علـة غـير معلولـة، وتـرك السلسـلة معلقة.

الدليـل الطبيعـي الإلهـي يسـتنتج وجـود اللـه مـن نظـام العـالم بحجـة أن النظـام لا يمكـن أن يكـون وليـد الاتفـاق أو العليـة الماديـة، يقـول كانـط: هـذا الدليـل جميـل مشـهور لـدى الجمهـور، وهـو جديـر بـأن يذكـر دائمًـا باحـترام، إذ عليـه اعتمـد النـاس دائمًـا للاعتقـاد بوجـود اللـه، غـير أن لـه عيوبًا خطيرة؛ فـأولاً هو يشـبّه غائيـة الطبيعة، إن كانـت حقيقيـة، بغائيـة الفـن، مـع أن بينهـما هـذا الفـارق: في الفن المـادة والصورة متغايرتـان، فالمـادة بحاجـة لمـن يطبعهـا بالصـورة، أمّـا في الطبيعـة فـلا بـد مـن برهان خـاص عـلى أن الطبيعـة عاجـزة بذاتها عن إحـداث النظام، ثانيًا إذا سـلمنا بهذا الشـبه كان كل مـا نصـل إليـه هـو أن صـورة العالم هـي الحادثـة دون مادته، بحيـث يؤدي بنا الدليـل إلى إلـه مصـور للعـالم لا إلى إلـه خالق لمادتـه، ثالثًا لمّـا كانت تجربتنـا محدودة، وكان في العـالم نقائـص، فـإن هـذا الدليـل يـؤدي بنـا إلى أن هـذا الإلـه المصـور حاصـل عـلى عقـل كبـير مـن غير شـك لكن لا على عقـل غير متناهٍ، لـضرورة التناسـب بين العلة والمعلـول، وأصحـاب الدليـل يدعـون مـع ذلـك أنهم يصلـون إلى اللـه الموجـود الكامل، فهـم هنا أيضًا ينتقلون دون أن يشـعروا من العلـة الضرورية لنظام العالم، على افتراضها خالقـة هـذا العـالم، إلى الموجـود الكامـل، وهذا ما يفعلـه الدليل الطبيعي الذي يسـتند إلى الدليـل الوجـودي الـذي هـو غلـط، وكانـط واهـم هنـا أيضًـا؛ فـأولاً إن البرهان على أن الطبيعـة عاجـزة بذاتهـا عـن إحـداث النظـام برهان ميسـور متى لاحظنـا أن النظام تأليـف الكثـير لتحقيـق غايـة، وأن الغايـة معقولة قبـل تحقيقها، وأن المـادة غير عاقلة، ثانيًـا نسـلم بـأن الدليـل لا يذهـب بذاتـه إلى الإله الخالـق، وأن كل ما ينتجـه أن لنظام العـالم علـة عاقلـة، وإنمـا تعـددت الأدلـة عـلى وجـود اللـه لتعـدد وجهـات الإمـكان في الطبيعـة، كل وجهـة تـؤدي إلى مبـدأ أولي مـن جنسـها، وتـؤدي الوجهـات جميعًـا إلى المعنـى التـام للـه، عـلى أن الدليل يؤدي إلى إلـه خالق إذا لاحظنا أن النظـام في الطبيعة ليـس نتيجـة تركيـب أجـزاء مادية متجانسـة كما يريد المذهـب الآلي، ولكنـه صادر عن ماهيـات أشـياء موجـودات واحـدة بوحـدة حقيقيـة، بحيـث إن إيجادهـا عـلى صـورة معينـة هـو في الواقـع إيجـاد المـادة والصـورة معًـا، ثالثًـا إن الدليـل يـؤدي بنـا إلى أن منظـم العـالم موجـود غـير متنـاهٍ إذا فهمنا النظـام على النحـو المتقدم ووجدنـاه يعدل الخلـق، إذ إن الخلـق أو منـح الوجـود لا يكـون إلا عـن الموجـود بالـذات، أمـا إذا وقفنا

عنـد موجـود متنـاهٍ عـادت المسـألة فقلنا إن هـذا الموجـود معلول يقتضي علـة، ويمتنع التسلسـل، فتنتهـي إلى علـة أولى هـي بالـضرورة موجـود كامـل لامتناهٍ، وليـس بصحيح أن هـذا الدليـل يعتمـد عـلى الدليـل الوجودي، فقـد بيَّنَّـا أن الانتقال مـن الضروري إلى الكامـل غـير الانتقـال مـن الكامل إلى الـضروري؛ وبـذا تتبدد اعتراضـات كانط.

خلاصـة «الجـدل الصـوري» أنـه لا سـبيل إلى إقامـة ميتافيزيقـا نظريـة، وهـذا مـا كان كانـط قـد بلـغ إليـه شـيئًا فشـيئًا وأعلنـه في رسـائل متتاليـة، بحيـث يبـدو هـذا القسـم مـن «نقـد العقـل النظري» عرضًـا جديـدًا لتلك الرسـائل. أجل، إن «الحساسـية والتحليـل» يؤلفـان صلـب المذهـب ويظهـران التغايـر بـين الظواهـر والجوهـر وامتناع تجاوزنـا نطـاق التجربـة، ولكـن الجـدل كان لازمًـا لتفسـير وهْـم الميتافيزيقا واسـتحالة العلـم الـذي لا يسـتند إلى الحس، وفي الوقت نفسـه للكشـف عن «حاجـات» جوهرية في الفكـر الإنسـاني لا يكشـف عنها تحليـل التجربـة، فليـس يرمـي «الجـدل الصـوري» إلى أن موضوعـات الميتافيزيقـا غـير موجـودة، بـل إلى أنه ليـس باسـتطاعة عقلنا إدراك وجودهـا وماهيتهـا، فـإن قيـل: وعـلى أيّ شيء تقـام الأخـلاق؟ كان جـواب كانـط أنهـا تقـوم بذاتهـا، وهـذا عنـده أكثر أمنًـا لها، إذ إن النطـق الذي يدعي التدليـل على النفس والحريـة واللـه، يدعـي أيضًـا التدليـل عـلى الماديـة والجبريـة والإلحـاد فيصبـح تعليـق الأخـلاق عليـه خطـرًا كبـيرًا عليهـا، وإذن فإنـكار الميتافيزيقـا بالمـرة أصلح للأخـلاق، ولا سـيَّما أن الجـدل يبـين أن فكـرات اللـه والنفس والحريـة ضرورية في العقـل، وأن الأدلة عليهـا لازمـة مـن قوانـين العقـل، فالبـاب مفتـوح للإيمان بهـا إن وجدت واسـطة لذلك، عنـد كانـط الواسـطة موجـودة، وهـي الأخـلاق كـما سـنرى، فالجـدل الصـوري يمهـد للانتقـال مـن نقـد العقـل النظـري إلى نقـد العقـل العلمي.

الفصل الثاني عشر

نقد العقل العملي

(1) المادة والصورة في الأخلاق

إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتمس مبادئها في العقل الخالص من كل مادة، ليست هذه الفلسفة خليطًا من تلك الأخلاط التي تضم الظواهر التجريبية والمعاني العقلية، والتي يزعم أصحابها أنهم يوفقون بها بين مقتضيات النظر والتجربة، إن المذاهب التي تدعي تفسير الخليقة بطبيعة الإنسان كما هي معلومة بالتجربة والتاريخ، تشترك في عيب جوهري هو عجزها عن إقامة قوانين كلية للإرادة، فإن مثل هذه القوانين لا يُطالَع إلا في العقل الصرف، ويمكن ترتيب هذه المذاهب في طائفتين: واحدة تعتمد على مبادئ حسية، وأخرى تعتمد على مبادئ عقلية، وترجع مذاهب الطائفة الأولى إلى فكرة السعادة، فتقيم السعادة إما على الحساسية الطبيعية، كما فعل أرستيب وأبيقور وهوبس وأضرابهم، أو على العاطفة الأخلاقية، كما فعل شفتسبري وأشياعه، وترجع مذاهب الطائفة الثانية إلى فكرة الكمال، فتصور الكمال إما حالة نفسية حادثة بالإرادة، كما نرى عند ليبنتز، أو الله نفسه المشرع الأعظم، كما يقول اللاهوتيون. من بين هذه المذاهب الأربعة، المذهب الذي يجب استبعاده أولاً هو مذهب السعادة الشخصية؛ إذ إن الحساسية جزئية متغيرة، فلا يمكن أن نستخرج منها قانونًا كليًّا ضروريًّا كالذي تفتقر إليه فلسفة الأخلاق، ثم إن هذا المذهب يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، فيمحو كل تمييز نوعي بين بواعث الفضيلة وبواعث

الرذيلـة، أمـا مذهـب العاطفـة الأخلاقية، فهو أرفع من غير شـك لأنه يعـترف بالفضيلة أولاً وبالـذات، ولكنـه مـن نـوع المذهـب السـابق، إذ إنـه يعـرض عـلى الإرادة منفعـة حسـية هـي الرضـا النفـسي، وإنمـا لجـأ أنصـاره إلى العاطفـة ليأسـهم مـن العقـل، ولم يقـدروا أن العاطفـة متغـيرة نسـبية لا تصلـح مقياسًـا للخـير والشر.

وإذا انتقلنـا إلى مذهـب الكـمال في صورتـه الأولى أو الميتافيزيقيـة، وجدنـاه أفضل؛ لأنـه لا يـدع حـق التقريـر في الأخـلاق للحساسـية، بـل يسـلمه للعقـل، ولكـن فكـرة الكـمال غـير معينـة مـن جهة الغايـة التي ترمـي إليها، وليـس لدينا معيـار لتعيين الحد الأقـصى الـذي يلائمنـا في واقـع الأمـر، وهـي غـير معينـة في ذاتهـا، فـإن الكـمال الـذي يكتسـبه الإنسـان هـو كفايـة مـا لتحقيـق غايـة، وليسـت هـذه الغايـة غايـة أخلاقيـة دائمًـا، فـلا بـد مـن علامـة غريبـة عـن الكمال للحكـم عليـه حكـمًا أخلاقيًّا، فنخـرج من المذهـب وينكشـف نقصـه، وإذا اعتبرنـا هـذا المذهـب في صورتـه الثانيـة أو اللاهوتية، رأينـا مـن الجهـة الواحـدة أنـه لمّـا لم يكـن لنـا حدس بالكـمال الإلهـي فإننا لا نسـتطيع تعيـين الكـمال إلا بمعانينـا نحـن فنقـع في دور، أو نعـود إلى الصورة السـابقة، ورأينا من جهـة أخـرى أن الإرادة الإلهيـة إن لم تعـرف أولاً بصفـات أخلاقية أمكـن تصورها مصدر أوامـر ونـواهٍ عديمـة الصلـة بالخلقيـة أو معارضـة لهـا، وإذا تصورناها مطابقـة للخلقية فقـد قدمنـا الخلقيـة عليهـا ولم تعـد هنـاك حاجـة لتبريـر الخلقيـة نفسـها والبحث لها عـن دعامـة غريبـة عنهـا، فمـن العبث ومـن الخطـأ محاولة إخضـاع القانـون الأخلاقي لموضـوع مـا أو لسـلطان موجـود أعلى.

مـا هـو إذن المبـدأ الأخلاقـي؟ شيء واحـد يعتـبره النـاس خـيرًا بغـير تحفـظ، هـو الإرادة الصالحـة، أمـا مواهـب الطبيعـة، كالـذكاء وسرعـة الحكـم وأصالتـه والشـجاعة والحـزم، وأمـا مواهـب الحـظ، كالمـال والجـاه والسـلطة، وأمـا لـذَّات الحيـاة عـلى اختلافهـا، فـلا يراهـا الضمـير العـام خـيرات بالـذات، والسـبب في ذلـك أنهـا لا تعـين بأنفسـها طريقـة اسـتعمالها، ولكنهـا مجـرد وسـائل تسـتخدمها الإرادة كـما تشـاء، فتكـون أحيانًـا كثـيرة مصـدر إغـراء سـيئ وتُسـخَّر لأغـراض مذمومـة، أليسـت رباطـة

جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له؟ أما الإرادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للخلقية، إذ إنها خيّرة بذاتها لا بعواقبها، وتظل خيّرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها، ما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل.

وما هي الإرادة الصالحة؟

لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام، يجب إرجاعها إلى معنى «الواجب» وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا، إذ إن طبيعتنا ناقصة، وبسبب هذا النقص لا تكون كل إرادة صالحة بالضرورة، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة، الإرادة الصالحة إذن هي إرادة العمل بمقتضى الواجب أيْ للواجب دون أيّ اعتبار آخر.

بأيّ علامة تميز العمل الذي من هذا القبيل؟

إن التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعًا مع رغبة، هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلى الفضيلة بسبب؛ إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية، لكن التمييز يصبح عسيرًا حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معًا، فيجد المرء نفسه ميّالاً إلى ما يفرضه الواجب، مثل أن يقال إن واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسي، وأنا أحرص طبعًا على الحياة وأسعى طبعًا لأكون سعيدًا، الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت في صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب، وإنما يقصد الإنجيل إلى هذا المعنى حين يأمرنا بمحبة أعدائنا، فإن المحبة الحسية لا يؤمر بها، أما المحبة المعقولة الصادرة عن الإرادة فهي موضوع أمر، ويجب أن تتحقق بمعزل عن المحبة الحسية، بل بالرغم من الكراهية الحسية.

إذا كان الواجب معنى عقليًا صرفًا فكيف يمكن أن يكون دافعًا نفسيًا إلى العمل؟

يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس، فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية، ولكنها متصلة اتصالاً مباشرًا بتصور الواجب،

أيْ إنها صادرة عنه وأنه هو موضوعها: تلك هي عاطفة الاحترام، وعلى ذلك يكون الواجب «ضرورة العمل احترامًا للواجب»، فالاحترام من حيث طبيعته ومصدره ومهمته عاطفة أصيلة بالمرء، بينما سائر العواطف ترجع إلى الميل أو إلى الخوف، غير أن بينه وبين الخوف والميل بعض المماثلة؛ فالمماثلة بينه وبين الخوف تقوم في نسبته إلى قانون مفروض على حساسيتنا من حيث إنه الشعور بخضوعنا لسلطة القانون الخلقي، وتقوم المماثلة بينه وبين الميل في نسبته إلى قانون صادر عن الإرادة نفسها من حيث إنه الشعور بمشاركتنا فيما للقانون من قيمة لامتناهية فإذا كان من الوجهة الأولى يحط من قدرنا، فإنه من الوجهة الثانية يُشعرنا بكرامتنا، ولا يتجه الاحترام لغير القانون، إنه لا يتجه مطلقًا إلى الأشياء، وإن بدا أحيانًا متجهًا إلى الأشخاص فكونهم يبدون بفضيلتهم أمثلة للقانون، وهكذا يكون الاحترام منبعثًا عن العقل وحده، عن قوة أخرى، ولا لغرض آخر غير القانون.

(2) الواجب أو الأمر المطلق

إن التحليل السابق لا يكفي لإقامة فلسفة الأخلاق، يجب تكميله وتأييده بمنهج آخر هو منهج الاستنباط الفرضي المستخدم في العلوم لاستكشاف القوانين، وهو يقوم في افتراض مبدأ واستخراج نتائجه ومضاهاة هذه النتائج بالواقع، وبذا نقف على خصائص القانون الخلقي ومضمونه ومبدئه العقلي، فأمّا أن هناك قانونًا، فهذا ما يحتمه المبدأ القائل إن كل شيء في الطبيعة يُفعل بموجب قانون، وأمّا أن هناك قانونًا عمليًّا إراديًّا، فهذا لازم مما للموجودات العاقلة، ولهم وحدهم، من عقل عملي أو إرادة أو قوة الفعل بِناءً على تصور قانون، ويختلف موقف الإرادة من القانون؛ فقد نفترض موجودًا تتطابق الإرادة فيه مع العقل دائمًا فلا تشتهي إلا ما يعتبره العقل الخالص خيرًا، وتلك حال إرادة فيه مع العقل دائمًا فلا تشتهي إلا ما يعتبره العقل الخالص خيرًا، وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية، وليست هذه حال الإرادة الإنسانية، إذ إنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون، فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراهًا ويسمى تصورًا أمرًا، فإن الأمر يترجم عن علاقة

بـين قانـون وإرادة ناقصـة، وهـذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن الفعـل ضروري في ذاته دون أيّ علاقـة بـشرط أو غايـة، فيقيـد الإرادة مبـاشرة ولا يعـترف بإمـكان مخالفتـه، بعكس الأمـر الشرطـي الـذي يرتـب مـا يأمـر بـه لغاية معتـبرة شرطًا، فـلا يفترض سـوى أن من يريـد الغايـة يريـد الوسـيلة إليهـا، ولا يقيـد الإرادة لأن الغايـة التي هـي شرطه متروكة للاختيار.

كيف نعرف الأمر المطلق؟

إن خاصيـة القانـون هـي الكلية، فالأمـر المطلق لا يُعرف إلا بكليـة القانون الواجب عـلى حكـم الإرادة أن يطابقـه، فنقـول في تعريفـه: «اعمـل فقـط حسـب الحكـم الذي تسـتطيع أن تريـد في الوقـت نفسـه أن يصير قانونـًا كليًّا»، هذا التعريـف صوري بحت، لا يشـتمل عـلى غايات أو دواعٍ مسـتمدة مـن التجربة، وأمثال هـذه الغايات والدواعي ذاتيـة حتـمًا وليسـت كليـة، غـير أن هـذا التعريـف عـام بعيـد عـن التطبيـق العمـلي، فيتعـين علينـا أن نتـدرج منـه إلى مـا هـو أخـص، فـإذا لاحظنـا أن تصـور قانـون كلي يصاحبـه طبيعـة، مـن حيـث إن المعنـى الصوري للفـظ طبيعة يدل على أشـياء خاضعة لقوانـين، اسـتطعنا أن نصـوغ الأمـر المطلـق في صيغـة جديدة هي: «اعمـل كما لو كنت تريـد أن تقيـم الحكـم الصـادر عن فعلك قانونًا كليًّـا للطبيعة»، وما علينـا إلا أن نراجع هـذه الصيغـة ببعـض الأمثلة لنرى كيـف تطبق:

مثال أول: هل يجوز للذي يضيق بالحياة أن ينتحر؟

إن مثـل هـذا الإنسـان يصـدر عـن حب الـذات ويرتب عليـه هذا الحكـم، وهو أنه يسـتطيع اختصـار حياتـه إذا خـشي أن تربـو آلامهـا عـلى لذاتهـا، ولكـن الطبيعـة التـي يكـون قانونهـا القضـاء عـلى الحيـاة بموجـب النزعـة التـي وظيفتهـا الدفـع إلى تنميـة الحيـاة واسـتطالتها، تكـون طبيعـة مناقضـة لنفسـها ولا يقـوم لهـا كيـان كطبيعـة، فـلا يمكـن أن يصـير مثـل هـذا التطبيـق لحـب الـذات قانونـًا كليًّـا للطبيعة.

مثال ثانٍ: هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده؟

كلا، إذ إن المفـروض في الموعـد هـذا الصدق، فكيـف يمكـن أن يصـير الوعـد

الـكاذب قانونًـا كليًّـا؟ هـذا أيضًـا تناقـض، ونتيجتـه المحتومـة ألا يصدق أحـد مثل هذا الوعـد، فيصبـح الوعد نفسـه مسـتحيلاً، ويسـتحيل نـوال القرض المرجـو منه.

مثال ثالث: هل يجوز إيثار لذّات الحياة على تثقيف النفس وتنمية الشخصية؟

إن هـذا الحكـم يمكـن أن يصير قانونًـا كليًّـا مـن وجـه، لأنـه لا يـلاشي الطبيعـة، فـلا ينطـوي عـلى تناقـض، ومـع ذلـك لا يمكـن في واقـع الأمـر أن يصير قانونًـا كليًّا، لأن الإنسـان بصفتـه موجـودًا عاقـلاً يريـد بالـضرورة أن تبلـغ قـواه تمـام النـماء، من حيث إنهـا حينئـذ تسـعفه في تحقيـق غايـات مختلفـة، وإنهـا وُهبـت لـه لهـذا الغـرض.

مثال رابع وأخير: هل يجوز للغني أن يقول: ماذا يعنيني من أمر الغير؟

إن هـذا الحكـم أيضًـا يمكـن أن يتصـور قانونًـا كليًّـا مـن وجـه؛ لأن النـوع الإنسـاني يمكـن أن يبقـى معـه، ولكـن الإرادة التـي تأخذ بـه تُناقض نفسـها، لأنهـا بموجبه تقطع كل أمـل وتفقـد كل حـق في الحصـول عـلى العـون عنـد الحاجة.

في المثالـين الأولـين الحكـم مناقـض لنفسـه، فـلا يمكـن إطلاقًـا تصـوره عـلى نحـو كلي، وفي المثالـين الأخيريـن الإرادة هـي التـي تناقـض نفسـها في ماهيتهـا، فـلا يمكـن بهـذا الاعتبـار تصـور حكمهـا عـلى نحـو كلي، وقـس عـلى ذلـك سـائر الأحـكام. هـذا مـن جهـة أن الإرادة قـوة العمـل بنـاءً عـلى تصـور قانـون، ولكنهـا أيضًـا قـوة العمـل لغايـة، ومـن الغايـات مـا هو مـتروك للاختيار فـلا يدخـل إلا في أوامر شرطيـة، أما الأمر المطلـق فيجـب أن يكـون لـه غايـة مـن نوع آخـر، غايـة بالـذات يضعها العقـل وحده فتفـرض عـلى كل موجـود عاقـل، هـذه الغايـة لا نجدهـا إلا في الموجـود العاقل نفسـه، فإنـه في الواقـع نفـس العقـل، فيجـب عليـه ألا يـدع نفسـه يرجـع إلى شيء خارجـي، أسـوة بالعقـل الـذي لا يرجـع إلى شيء خارجـي (في مذهـب كانـط)، ولمّا كانـت الصورة التـي تبـدو لنـا فيهـا الطبيعـة العاقلـة هـي الإنسـانية، كانـت الإنسـانية غايـة بالـذات و«مـادة» الإرادة الصالحـة، فتخـرج لنـا صيغـة جديـدة للأمـر المطلـق، هـي: «اعمـل بحيث تعامل الإنسـانية في شـخصك وفي أيّ شـخص آخر كغاية لا كوسـيلة»، وإذا طبقنا هـذه الصيغـة الجديـدة عـلى الأمثلـة المذكـورة آنفًـا، تبـين لنـا أن الـذي ينتحـر يتصرف

بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة، وأن الذي يبذل وعدًا كاذبًا يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته، وأن الذي يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقًا لذوقه الخاص، وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك.

وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي: «اعمل كما لو كنت مشرع القانون»؛ ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعًا للقانون، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من علٍ، وإنما يجب أن يكون أيضًا صانع القانون، وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية، وهي فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق، وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للإرادة تحملها على الطاعة له، إذ كان من الحق أنه ليس يمكن إرادة شيء دون تصور منفعة ما، فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة مشرعو القانون الذي نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معًا، فالمبدأ الأساسي والمبدأ الأعلى للخليقة هو «استقلال الإرادة» لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة، ومتى كان القانون صادرًا عن العقل كان واحدًا عند جميع الموجودات العاقلة، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات، أيْ اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة رئيسة الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الإرادة، يقرر القوانين ولا ينفعل بقوتها إلا كراهية، وهكذا تعينت الصيغة الأصلية للأمر المطلق بثلاث صيغ أخرى تتفق معنىً ولا تتمايز إلا بأن الأولى خاصة بصورة الأحكام الأخلاقية (وهي القانون الكلي للطبيعة) والثانية خاصة بالمادة (وهي الموجودات العاقلة الغايات بالذات) والثالثة تعيّنها تمام التعيين (وهي الاستقلال بالتشريع في مملكة الغايات)، وهذه الصيغ الثلاث تتدرج بالأمر المطلق حتى تقربه إلى نفوسنا.

(3) من الواجب إلى الميتافيزيقا والدين

قلنـا إن الواجـب أمـر مطلـق صـادر عـن إرادة خالصـة إلى إرادة منفعلـة بميـول حسـية.. فكيـف يمكـن أن تتطابـق هـذه مـع تلـك؟

لا بـد مـن واسـطة تصـل بينهـما، هذه الواسـطة هـي الحريـة. نعم، ليـس الواجب ممكنًـا إلا بالحريـة، ووجـوده يـدل عـلى وجودهـا، وهـما معنيـان متضايفـان، فإنـه إذا كان عـلى الإنسـان واجـب، كانـت لـه القـدرة عـلى أدائـه، وكان فيـه -إلى جانـب العليـة الظاهريـة- عليـة معقولـة مفارقـة للزمـان تضـع القانـون وتفرضه على نفسـها، فالحريـة خاصيـة الموجـودات العاقلـة بالإجـمال، فـإن هـذه الموجـودات لا تعمـل إلا مـع فكـرة الحريـة، وهـي إذن مـن الوجهـة الخلقيـة، حـرة حقًّـا، وبعبـارة أخـرى إن للقوانـين الواجبـة نفـس القيمـة بالإضافـة إلى موجـود حـر وبالإضافـة إلى موجـود لا يسـتطيع أن يعمـل إلا مـع تصـور حريتـه، وذلـك هـو المعنى الـذي يحق لنا بـه إضافة إرادة حـرة لـكل موجـود عاقـل، فالحريـة والقانـون يؤكـدان العـالم المعقول، والإنسـان عضـو فيـه مـن حيـث خضوعـه لقوانين عقليـة بحتة، وهـذا ظاهر في نفس كل إنسـان، حتـى المجـرم، فإنـه يُقِـر بسـمو الفضيلـة التي يخالفهـا، فهو بإقـراره هذا يلاحـظ العالم المعقـول، فالقانـون علـة علمنـا بالحريـة، والحريـة علة وجـود القانون، القانـون يبرهن عـلى الحريـة، والحريـة تفـسر القانـون، وفكـرة العـالم المعقـول واسـطة التركيـب بـين الإرادة المنفعلـة بالميـول وبـين الإرادة المشرِّعـة الكلية، على أن هذا العـالم المعقول ليس موضـوع علـم أصـلاً، ولكنـه «وجهـة نظـر» يجـد العقـل نفسـه مضطـرًا للارتفـاع إليها لـكي يتصـور نفسـه موجودًا خلقيًّـا، فليس للعقل أن يحاول تفسـير إمـكان الحرية، فإن مثـل هـذه المحاولـة معارضـة لطبيعـة العقـل مـن حيـث إن علمنـا محصـور في نطـاق العـالم المحسـوس وإن الشـعور الباطـن لا يدرك سـوى ظواهـر معينة بسـوابقها، وهذه المحاولـة معارضـة لطبيعـة الحرية نفسـها من حيث إن تفسـيرها يعني ردها إلى شروط وهـي عليـة غـير مشروطـة، فيكفـي أن يسـتطيع العقـل اسـتبعاد المذاهب التـي تعتبر الإنسـان شـيئًا مـن أشـياء الطبيعـة فحسـب، وأن يفهم وجوب اسـتعصاء هذه المسـألة عليـه لمـا يعلـم مـن قصوره.

بعـد مسـألة: «مـاذا يجـب أن أعمـل؟»، تـأتي مسـألة: «مـا مصـيري؟». ولـكي نحـل هـذه المسـألة مـا علينـا إلا أن نمضي مع العقل إلى هدفه الأسـمى، وهـو المطلق، لكن لا العقـل النظـري الذي موضوعـه العلم، ولا العقل العملي الـذي موضوعه الخير الخلقي، بـل العقـل بالـذات الـذي يظهـر في العقلـين ويجمـع بينهما، مـا حكمه في معنـى الخير وهـو المعنـى الـذي يتعـين علينـا أن نتصـوره هنـا عـلى وجـه الإطـلاق؟ إذا اتخذنـا هذا الموقـف وجدنـا أن معنـى الخير مشـترك بين الخـير الخلقي والخير الطبيعي المحسـوس، وإذن فليـس الخـير الخلقـي هـو الخـير الأوحـد أو الكامـل والتـام، وإن كان هـو الخـير الأعـلى، بـل هنـاك أيضًا الخير الذي هـو موضوع ميولنا الحسـية، فالخـير المطلق مركب مـن هذيـن الخيريـن، وهذا التركيـب نتصوره في معنـى الخير الأعظم، وهـذا المعنى هو المبـدأ الموحـد بـين ميـول الطبيعـة والإرادة الخالصة، هـو الفضيلة من جهة، والسـعادة بنسـبة الفضيلـة مـن جهـة أخـرى، الفضيلـة هـي الـشرط مـن حيـث إنهـا خـير بذاتها، بينـما السـعادة متوقفـة عليهـا فهـي خير من وجـه فقـط، ولا يبرها إلا السـيرة الفاضلة، وبكلمـة واحـدة الفضيلـة تجعلنـا أهلاً لأن نكون سـعداء.

مـا شروط تحقيـق الخـير الأعظـم الـذي يقضي بـه العقـل؟ أو كيف نتصـور اجتماع الفضيلـة والسـعادة؟ هـذه صعوبـة رأى الرواقيـون والأبيقوريـون أن يحلوهـا بوضـع نسـبة تحليليـة بـين الحدين، بحيث تكـون الفضيلة شرطًا للسـعادة، أو تكون السـعادة شرطًـا للفضيلـة، ولكـن هذا مُحـال، قـال الرواقيـون إن الفضيلة تتضمن السـعادة، وإن الإنسـان الفاضـل سـعيد بالفضيلـة تمام السـعادة، والتجربـة تدحض هـذه القضية، وما ذلـك إلا لأن الحديـن متغايـران تمـام التغايـر، السـعادة معنـى حـسي والفضيلـة معنـى عقـلي، وهـما يرجعـان إلى قانونـين متغايريـن تمـام التغاير: ترجـع الفضيلـة إلى القانون الخلقـي أيْ إلى الـكلي بالـذات، وتتوقـف السـعادة عـلى القوانـين الجزئيـة للطبيعـة، وليسـت تعنـي الطبيعـة بالخلقيـة، وليسـت تراعي الصـلاح والطلاح فيـما تقضي به من لـذَّات أو آلام لبنـي الإنسـان، وقـال الأبيقوريـون إن السـعادة المعينـة بالعقـل تتضمـن الفضيلـة، فـما الفضيلـة إلا الاسـم الـكلي الـذي تنـدرج تحتـه الوسـائل إلى السـعادة، والعقـل ينكـر هـذه القضيـة، إذ لا فضـل ولا فضيلـة في طلـب السـعادة، بـل إن طلبهـا يفسـد الفعـل الخلقي.

الحق أن النسبة بين الحدين تركيبية، إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية، وأمكن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى في عالمنا المادي، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية، ويمكن تصور الفضيلة علة السعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير، بحيث يكون العالم المعقول هنا أيضًا واسطة التركيب بين الحدين، فلكي يمكن أن يتحقق الخير الأعظم، يجب أولاً أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة، ولكن الإنسان المركب من طبيعتين متباينتين قاصر كل القصور عن البلوغ إلى القداسة، فإن معنى القداسة بالإضافة إليه قهر الحساسية قهرًا تامًا، من حيث إنها أنانية في صميمها معارضة للخلقية بذاتها، على أن الإنسان -إذا لم يكن في طاقته أن يصير قديسًا بالإطلاق- فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميول الحسية إضعافًا مطردًا، ولكي يكون هذا الترقي اللامتناهي ممكنًا، يجب أن تدوم شخصيتنا، وذلك هو خلود النفس، أيْ إمكان تحقيق شخصيتنا في سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقربها من القداسة إلى غير حد.

ويجب ثانيًا لكي يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادًا تامًّا، هذا الفاعل هو الذي يدعى الله، ويكفي أن نعلم بالضبط النسبة بين الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله؛ ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذي تجري كل الأمور على ما يشتهي، فهي تتضمن توافقًا بين الطبيعة والغايات التي يسعى إليها الشخص، فإذا كان لا بد من وجود سعادة بالفضيلة وعلى قدرها، فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما، هذه العلة هي الخير الأعظم الأصلي الذي يجعل الخير الأعظم الإضافي ممكنًا، أيْ الذي يحقق عالمًا يكون خير العوالم، «إن الحالة إلى السعادة، واستحقاق السعادة بالفضيلة، وعدم المشاركة فيها مع ذلك، هذا ما لا يتفق أصلاً مع الإرادة الكاملة للموجود (الأعلى) العاقل الحاصل على القدرة الكلية، حالما نحاول فقط أن نتصور مثل هذا الموجود».

فالحرية والخلود والله أمور يؤدي إليها العقل العملي وإن عجز العقل النظري

عـن البرهنـة عليهـا، هـي «مسـلمات العقـل العملي» وهـي عقائـد، لا عقائد شـخصية ذاتيـة، بـل موضوعيـة كليـة لأن العقل نفسـه هو الـذي يفرضها، فهي عقائـد مشروعة، وإن التسـليم بهـا إقـرار بتقديـم العقل العمـلي على العقل النظري، غـير أن هذا التقدم لا يعنـي العلـم بوسـاطة العقـل العمـلي بمـا لا يسـتطيع العقـل النظـري العلـم به، بل يعنـي فقـط أننـا نثبـت باسـم العمـل مـا يقتضيـه العمـل، فنؤمـن بـه إيمانًـا خلقيًّـا أو عمليًّـا قائمًـا عـلى «حاجـة للعقـل العمـلي» هي مِـنْ ثَمَّـة حاجـة كلية، ولا بـأس في ذلك، بـل عـلى العكـس إن هـذا الإيمـان موافق لنـا كل الموافقـة؛ فلـو كان لنا باللـه وبالخلود علـم نظـري كامـل، لـكان مـن المسـتحيل اسـتحالة أدبيـة ألا يضغـط هـذا العلـم عـلى إرادتنـا ويُجبرهـا، ولكانـت خليقتنـا آلية فكنّا أشـبه بالدمى يحركها الخوف أو الشـهوة، في حـين أن الإيمـان يـدع مجـالاً لحريـة الإرادة وللفضـل في الفضيلة.

ونتيجـة هـذه النظريـة أن يحـق لنـا أن نتصـور واجباتنـا أوامـر صـادرة ليـس فقط عـن العقـل بـل أيضًـا عـن اللـه، فننتهـي إلى الديـن، لا الديـن الموضـوع قبـل الأخـلاق والمعـين لهـا، بـل عـلى العكـس الديـن القائـم عـلى الأخـلاق القائمـة عـلى العقـل. نعم، إن الأخـلاق تنتهـي إلى الديـن ولا تقـوم عليـه، هي تنتهـي إلى الدين لأن الإنسـان، وهو حـاسّ عاقـل معًـا، لا يسـتطيع بقوتـه الذاتيـة البقـاء إلى غير حـد عـلى الإرادة الصالحة ومقاومـة مطالـب الحساسـية، وأن يحـدث بـأداء الواجـب مـا تقتضيه هذه الحساسـية بحـق مـن سـعادة، والأخـلاق لا تقـوم عـلى الديـن؛ لأن في طاعـة القانـون الخلقي أصل الحاجـة التـي يرضيهـا الديـن، ولهـذا العكـس أثـر بالـغ، فـإن سـلمنا بـه لم يبـقَ الديـن عقيـدة نظريـة، ومثـل هـذه العقيـدة تفـترض معـارف ممتنعـة علينـا، ولم يبـقَ الديـن عبـادات نرمـي بممارسـتها إلى إحـداث القداسـة فينا، والعبادات أشـياء حسـية، ولئن كنا سـلمنا بتأثـير مـن العـالم المعقول عـلى العالم المحسـوس، فلا يسـعنا التسـليم بتأثير من المحسوسـات عـلى المعقـولات؛ وإذن فالديـن قائـم كلـه على الفعـل الخلقـي الباطن[1].

---

(1) المرجـع في هـذا الفصـل كتـاب «تأسـيس ميتافيزيقـا الأخـلاق» وكتـاب «نقـد العقـل العمـلي» في الكتـاب الأول يتبـع كانـط المنهـج التحليـلي أولاً، فيرجـع مـن الأحـكام الأخلاقيـة إلى المبـدأ الـذي تقـوم عليـه، وهـو معنـى الإرادة الصالحـة، وهـذا موضـوع القسـم الأول، وفي القسـم الثـاني يُعـرِّف الواجـب، وينقـد سـائر المذاهـب، ثـم يتبـع في القسـم=

(4) تعقيب

هـذا مذهـبٌ سـامٍ بـلا ريـب، وقـد طالمـا أثـار الإعجـاب، وإن القـارئ لكانـط في الأخـلاق ليحمـد لـه سـمو روحـه وشـدة غيرتـه عـلى الفضيلـة، وهـو القائـل: «شـيئان يملآنـي إعجابًـا: السـماء ذات النجـوم فـوق رأسي، والقانـون الخلقـي في نفـسي». ولكن المقصـد شيء وتبريـره شيء آخـر، وقـد أخفقـت محاولة كانـط فيما نـرى لإقامة الأخلاق عـلى أسـس وطيـدة، ولا بـد من بيـان ذلك هنـا بكلمات موجـزات ليتم إلمامنـا بحقيقة المذهـب... فنقول:

أولاً: إنـه لا يمكـن أن يكـون الواجب صـورة بحتة. أجل، إن مطابقـة الفعل للواجب قـد تكـون خارجيـة فقـط ويكـون القصـد اللـذة أو المنفعـة، وإن هـذا يبـين الفرق بين الصـورة والمـادة في الأخـلاق، وبـين الفضيلـة والرذيلة، ولكـن هذا يبين أيضًـا أن الواجب هـو عمـل موضـوع ما لـذات الموضوع، أيْ لحكـم العقل بأنه هو الملائم اللائق، فمنشـأ صـلاح الإرادة هـو توجيهها إلى الخـير الحـق، بحيـث تكـون الصيغـة الحقـة للواجـب: «افعـل الخـير واجتنـب الـشر»، وماذا يفيـد المرء من مجـرد القصد الحسـن؟ إن الغرض مـن العمـل تكميـل النفـس، والنفس جملـة قوى تتطلـب التحقق بالفعـل الملائم، فهل تتكمـل بالباطـل وإن اعتقدتـه حقًّـا؟ أو هـل تتكمل بإرضاء شـهوات الجسـم بحجة أن التوجـه إلى اللـه هـو المقصود وأن الجسـم عديـم القيمة، كما يزعم بعـض المتصوفين أو بالأحـرى المتصاوفـين؟ وليسـت الرغبـة في الموضـوع الملائـم مخالفة للواجـب أو مغايرة لـه، ولكنهـا متضمنـة فيـه، مـن حيـث إن الواجب هـو فعلـه، وأن إداركنا للخـير الملائم لا بـد أن يثـير فينـا ميـلاً إليـه، ولـولا ذلـك لما فعلنـا شـيئًا، ولما فهمنـا أن موجـودًا عاقلاً يفعـل شـيئًا، فيرتفـع الواجب مـادةً وصورةً.

= الثالـث المنهـج التركيبـي فيبـدأ مـما للعقـل الخالـص مـن قـوة عمليـة يترجـم عنهـا معنـى الحريـة، وينـزل إلى تعيـين الواجبـات بالتفصيـل، أمـا الكتـاب الثـاني فمنهجـه تركيبـي، وهـو مقسـم إلى تحليـل وجـدل عـلى غـرار «نقـد العقـل النظـري»: في التحليـل يعـود كانـط إلى موضـوع القسـم الثالـث مـن الكتـاب السـابق فيفصـل القـول فيـه، وفي الجـدل يبـين موقـف العقـل العمـلي مـن الموضوعـات الميتافيزيقيـة ووجـوب التسـليم بهـا.

ثانيًـا: إن الواجـب كـما يضعـه كانـط هـو أمـر مطلـق بالإضافـة إلى العقـل، لكن لا بالإضافـة إلى الإرادة؛ ذلـك بـأن الواجـب يعـبر عـن نسـبة ضروريـة بالفعـل والطبيعـة الإنسـانية العاقلـة، وأن العقـل يـدرك هـذه النسـبة وضرورتهـا، ولكـن للإنسـان طبيعة حسـية، والخـير عنـده مشـترك بـين الخـير الحـسي والخـير العقـلي، وقـد تـأبى الإرادة أن تسـير سـيرة عقليـة وتؤثـر عليهـا اللـذة والمنفعـة، فتكـون صيغـة القانـون الخلقـي في الحقيقـة هكـذا: «إذا أردت أن تسـير بموجـب العقـل فافعـل كـذا»، بـأيّ سـلطة نواجه الإرادة؟ إذا كان الإنسـان هـو المـشرع لنفسـه، فـلا يمكن أن يلزم نفسـه، ومـن البديهي أن القانـون الخلقـي لا يلـزم الإرادة إلا إذا كان صـادرًا عـن سـلطة عليا، وقـد زعم كانط أن فلسـفة الأخـلاق يجـب أن تقـوم بذاتهـا، فكانـت النتيجـة أنـه تـرك الواجـب أمـرًا شرطيًّـا غـير موجـب، وقـد خـشي أن تهـدر الكرامـة الإنسـانية، ولكـن القانـون الإلهـي هـو في الوقـت نفسـه قانـون الطبيعة الإنسـانية يدركـه العقل فيهـا، ويدركه أمـرًا إلهيًّا حالمـا يعتبرهـا مخلوقـة، وهـل يمكن أن يكـون المخلوق مسـتقلاً كل الاسـتقلال، أيْ غير مخلوق؟

ثالثًا: إن الكلية وسـيلة طيبة لتعرف الفعل السـائغ من غير السـائغ، ولكنها ليسـت صيغـة صوريـة، ولا يلبـث كانـط أن يضـع معادلـة تامـة بـين الكليـة والطبيعـة حيـث يقـول: «إن تصـور قانـون كلي يصاحبـه تصـور طبيعـة»، ولا يخـرج لفـظ الطبيعـة عـن معنيـين: أحدهـما أن الطبيعـة جملـة الأشـياء، والآخـر أنهـا ماهيـة الشيء؛ ففـي الحالة الأولى تكـون الكليـة مسـاوقة للطبيعـة، وفي الحالـة الثانيـة تكـون لاحقـة عـلى الماهية، ويأخـذ كانـط لفـظ الطبيعـة بالمعنيـين المذكورين، ويفـرع الثاني إلى اثنين هـما الطبيعة الحسـية والطبيعـة العقليـة في الإنسـان، فيجتمـع لـه ثلاثـة معـانٍ مختلفـة ينتقـل من أحدهـا إلى الآخـر دون تحـرج ولا تنبيـه، كـما يتضـح من تحليلـه للأمثلـة الأربعة، ففي المثـال الأول يقـول إن الـذي ينتحـر يناقـض طبيعتـه التي تدفـع إلى البقـاء، فيأخذ لفظ الطبيعـة بمعنـى الماهيـة، وفي المثـال الثـاني يقـول إن الوعـد الـكاذب مناقـض لمفهـوم الوعـد، وإن النتيجـة المحتومـة ألا يصـدق أحـد وعـدًا، فيعتمـد على معنـى الماهية أولاً وعـلى معنـى الطبيعـة كجملة بني الإنسـان ثانيًا، وفي المثال الثالث يقـول إن الذي يتبع اللـذة لا يـلاشي الطبيعـة فلا تشـتمل سـيرته عـلى تناقـض، ولكـن الموجود العاقـل يريد

بالـضرورة أن تبلـغ قـواه تمام النـماء، فيأخذ لفـظ الطبيعة بمعنى الطبيعة الحسـية أولاً ومعنـى الطبيعـة العقليـة ثانيًـا، وفي المثال الرابـع يقول إن الغني الـذي لا يُعنى بالفقير لا يـلاشي النـوع الإنسـاني، ولكنـه يفقـد كل أمـل في عـون الغـير، فيعتمـد عـلى معنـى الطبيعـة كجملـة بنـي الإنسـان، وكان مـن أثر هذا الـتردد ذهابـه إلى أن كلاً من المثالين الثالـث والرابـع يمكـن أن يصـير قانونـًا كليًّـا مـن وجـه، والحقيقـة أن هـذا غـير ممكـن لأن كلا الرجلـين يخالـف الطبيعـة العقليـة التـي هـي الملحوظـة في الأخـلاق، فتشـتمل سـيرته عـلى تناقـض، ثـم إن اعتبـار الماهيـة هـو عين اعتبـار الكمال الـذي أبى كانط أن يجعـل منـه غاية.

رابعًـا: إن وجـود الواجـب يـدل عـلى وجـود الحريـة، لكـن لا في مذهـب كانـط، إذ كيـف يكـون «العمـل مـع تصـور الحريـة» عمـلاً حـرًّا والفلسـفة النقديـة تقـرر أن أفعالنـا خاضعـة للآليّـة، وأن تصـور الحريـة نفسـه فعل من هـذه الأفعـال؟ وأيّ معنى يبقـى للواجـب الـذي هـو أمر صـادر لـلإرادة المنفعلة بميول حسـية، ويجـب العمل به بالرغـم مـن الميـول الحسـية، أيْ بالرغـم مـن سلسـلة العلل الآليـة، وهذا مسـتحيل في تلك الفلسـفة؟

يلجـأ كانـط إلى العـالم المعقـول ويقـول إن كل نفـس تختـار فيـه لنفسـها «خلقًـا معقـولاً» ينتـشر في الحياة المحسوسـة على نحـو آلي بمر الزمان، فيبعـث قصة لأفلاطون، مـع فارقـين في مصلحـة أفلاطـون، في أحدهـما أنـه يسـوق الفكـرة في قصـة، في حـين أن كانـط يضعهـا موضـع الجـد، والفـارق الآخـر أن أفلاطون يؤمـن بحقيقة العـالم المعقول مجـرد «وجهـة نظـر» وينكـر عـلى العقـل القدرة عـلى البلوغ إليـه، وقد نفـترض وجود العـالم المعقـول فيسـتحيل علينـا أن نـرى فيـه أيّ معنى للحريـة والواجـب طبقًا لمبادئ الفلسـفة النقديـة؛ فإنـه إذا كان العـالم المعقـول معقـولاً حقًّـا، كان خاضعًا لمبـدأ العلية ولم يتسـع الحريـة، وإذا كانـت النفـس فيـه عقـلاً خالصًـا وإرادة خالصـة كـما يلـزم من تعريفـه، كانـت مسـتقيمة بالطبـع فـلا ينطبـق عليهـا الواجـب، ويبقـى عـلى كانط أن يفـسر لنـا كيـف تـسيء الاختيـار، ثـم كيـف يتفـق اختيارهـا مـع سلسـلة العلـل الآلية في العـالم المحسـوس، ثـم كيـف يتفـق اختيـار النفـوس جميعًـا مـن تلـك العلـل التـي

تخضع لها النفوس في الحياة الأرضية، هل يذهب كانط مع أفلاطون إلى أن النفوس تختار بين نماذج حيوات معينة تبعًا لمجرى الكواكب، أو يقول مع ليبنتز إن الله نسق بين العالمين؟

إن حله لمسألة الحرية حل لفظي بحت، والنتيجة الثابتة من مذهبه أن يدع الإنسان حائرًا بين الواجب الذي يعلنه إليه العقل العملي، وبين الآلية الطبيعية التي يحتمها العقل النظري. خامسًا: إن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعي، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية، وهذا الشرط غير متوافر في مذهب كانط، فلا يبقى للإيمان بالخلود وبالله أساس معقول، ويكون تقدم العقل العملي على العقل النظري افتئاتًا لا مسوغ له، لقد باعد كانط بين الخير الخلقي والخير الحسي أو السعادة في عرفه حتى ظننا كل الظن أنهما لن يتلاقيا، وها هو ذا يجمع بينهما في فكرة «الخير الأعظم» ويقول إن هذه الفكرة يذهب إليها العقل بالذات ويقودنا بوساطتها إلى الخلود وإلى الله؛ فأين كان هذا العقل بالذات وقت الشروع في إقامة فلسفة الأخلاق؟ وفيمَ كانت الإشادة بالفضيلة المجردة، وفيمَ كان التنديد بالسعادة؟ كيف صار للفضيلة ثمن ومكافأة، ولم تعد غاية بذاتها لذاتها؟ وإذا كان لا بد من السعادة، أفليست السعادة المجانسة للفضيلة -كما فهمها القائلون بالكمال- أولى من الأخرى؟ وكيف نأمن ألا تفسد السعادة الإرادة الصالحة بعد أن يجعل الله العالم المادي متفقًا مع الفضيلة بحيث يكافئنا باللذة كلما فعلنا الفضيلة؟

لقد أبى كانط كل الإباء أن يسند الواجب إلى الله، فما باله يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادرًا عن الله؟ وماذا يصير باستقلال الإنسان وإرادته، وقد تشدد كانط في صيانتهما أيما تشدد؟ هل يعقل أن تبقى حياتنا الخلقية بمعزل عن هذا الإيمان ولا تتأثر به؟ لقد أشفق كانط على حريتنا من العلم النظري بالخلود وبالله، فكيف لا يشفق عليها من الإيمان وهو يريده قويًا راسخًا رسوخ فكرة الواجب؟ إن حل كانط لمسألتي الخلود والله حل لفظي فإنه يقيم هاتين الفكرتين على فكرة الواجب وهي صورة صرفة لا تمتاز بشيء عن بقيّة الصور العقلية التي

يـأبى كانـط أن يعـترف لهـا بالموضوعيـة، فيكـون الخلـود ويكـون اللـه مجـرد صورتـين، فكنـا إذن متسـامحين لمّا سـمينا الحرية والخلود والله «مسـلمات العقـل العلمي»؛ إنها في الواقـع «مصـادرات» لا يسـمح المذهـب بقبولهـا ويضعهـا الفيلسـوف وضعًـا، وماذا فعـل في النهايـة؟ محـا الميتافيزيقـا أول الأمـر فأخطـأ فهـم المعـاني الأخلاقيـة الكـبرى، وقلـب الوضـع الطبيعـي لفلسـفة الأخلاق رأسًـا على عقب، ثـم عاد فأثبـت الميتافيزيقا ليحتفـظ للأخـلاق ومعانيهـا بقيمـة مـا، فدلنا على اسـتحالة الاسـتغناء عـن الميتافيزيقا، وبعبـارة موجـزة إنـه هـدم بيـده البنـاء الـذي شـاده، وتلـك عاقبـة المبطـل مهـما يؤتَ مـن مقدرة.

الباب الرابع

تركيب وبناء
(النصف الأول من القرن التاسع عشر)

تمهيد

ليس يُرضي المرءَ حالٌ واحد، وتاريخ الفلسفة يشهد بذلك كما يشهد به التاريخ العام والملاحظة اليومية، كان العصر الوسيط عصر إيمان ويقين، ثم نجم الشك منذ القرن الرابع عشر، وتفاقم في القرنين التاليين، حتى إذا ما جاء القرن السابع عشر شهدنا رد فعل قويًّا ومذاهب كبرى كلها مثبتة مؤكدة، ثم كان القرن الثامن عشر فإذا النقد والشك يعودان بشدة وينتشران بسرعة، فحاول كانط أن يوقف تيار الشك ويكبح جماح النقد باسم العلم والأخلاق، وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء، مع فوارق في الدواعي وفي المذاهب سنُعنى بتبيانها.

والقرن التاسع عشر من أبهي عصور الفلسفة، فهو زاخر بالأسماء حافل بالجهود، نجد أنفسنا مضطرين إلى تقسيم الكلام عليه إلى بابين: باب يتناول نصفه الأول، وآخر يتناول نصفه الثاني، وهما مختلفان نزعة وقوة، ونقسم الباب الأول إلى ثلاث مقالات: واحدة في الفلسفة الألمانية، وأخرى في الفلسفة الفرنسية، وثالثة في الفلسفة الإنجليزية، تبعًا لأهمية كل منها، الفلسفة الألمانية تصدر عن كانط وتتفرع فروعًا كثيرة طريفة قوية، والفلسفة الفرنسية تنجب مذاهب طريفة كذلك في علم النفس والاجتماع، والفلسفة الإنجليزية بعضها يستوحي الفلسفة الألمانية في نقد المعرفة والوجود، وبعضها يمضي مع العقلية القومية وهي تجريبية كما هو معلوم، فيعالج على مقتضاها مسائل علم النفس والأخلاق والاجتماع.

المقالة الأولى

الفلسفة في ألمانيا

تمهيد

ألح كانط في بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته، ثم اعتقد بمادة للمعرفة آتية من خارج، فحد من سلطان الفكر وعلق فعله على شيء مغاير له، وهو القائل إن استخدام مبدأ العلية للخروج من التصور إلى الوجود مجاوزة لقانون الفكر، فقام جيل من الفلاسفة اعتنقوا مبدأ فاعلية الفكر إطلاقًا، فاشتركوا في التصورية المطلقة وفي وحدة الوجود، كل منهم يضع مبدأ واحدًا مطلقًا، ويستنبط منه مبادئ فرعية، ويفسر بها جميع العالم والحياة وما تبدو فيه الحياة من تاريخ وعلم ودين وفن، وهم إذ يصححون كانط في هذه النقطة، يعودون في الحقيقة إلى صميم مذهبه، ويعودون إلى النزعة الألمانية الدفينة التي صادفناها عند إيكارت وبوهمي مثلاً، وهي نزعة الحياة المندفقة من باطن إلى ظاهر، الصادرة عن الواحد إلى الكثير. كانت هذه النزعة ممثلة أيضًا في عقلية العصر وحاجاته، فقد كانت البروتستانتية أفرغت الدين من كل عقيدة معينة وردته إلى مجال العاطفة فحسب، وأطلقت للنفس العنان تذهب في الرومانتية كل مذهب معتزة بحريتها متمردة على كل سلطان أو رقيب، وكانت الثورة الفرنسية محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ومعانٍ مجردة، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف في أرجاء القارة الأوروبية، وكان الشعر الألماني في عصره الذهبي، عصر جوتي وشيلر اللذين أبدعا في الإعراب عن نوازع الحياة، فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئًا واحدًا، أعني مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها، فجاءت مذاهبهم رومانتية، وماهية الرومانية، على ما عرَّفها أحد أركانها نوفاليس، تعميم أو إطلاق الموقف الفردي، في حين أن الكلاسية تستوحي الكلي المطلق في الإنسان أيْ الماهية، فتصدر عن العقل وتخاطب العقل، وتصدر

الرومانتيـة عـن الشـعور الفـردي وترمـي إلى إثـارة الشـعور في أغمـض صـوره، ومن هنا جـاء ميـل هـؤلاء الفلاسـفة إلى لانهائيـة الوجـود ولانهائيـة التقـدم في التاريـخ، ولعـل الرومانتيـة الفلسـفية ترجـع إلى ديـكارت مـذ قـال: «أنـا أفكر وأنـا موجود» واسـتخدم ضمـير المتكلـم باطـراد راويًـا عـن نفسـه مستشـهدًا بأفـكاره وأحوالـه، فشـاعت هـذه الطريقـة حتـى انتهـى الأمـر إلى اعتبـار المذهب الفلسـفي «وجهـة نظر» لا ينـازَع فيها الفيلسـوف كـما لا ينـازَع الفنـان في وجهتـه، وإلى اسـتدلال الفيلسـوف عـلى حقائـق الأشـياء بمنهـج تفكـيره الخاص وتجربتـه الخاصة، يضاف إلى ما تقدم الرجوع إلى دراسـة سـبينوزا بعـد إهمالهـا، فبـدا كتابـه «الأخـلاق» كأنـه المثـل الأعـلى للفلسـفة والمنهـج الأكمـل، سـواء لأصحـاب وحـدة الوجـود ولخصومهـم، والرأي في الفلاسـفة الذيـن نؤرّخ لهـم في هـذه المقالـة، أنهـم دلـوا عـلى مقـدرة عظيمـة في التركيـب والتنسـيق، ولكنهم اسـتمدوا مادتهـم مـن تـراث كبـار الفلاسـفة، وغلـوا في التجريـد، وأغربـوا وأمعنـوا في الإغـراب، وأثقلـوا كتبهم بأسـلوب غريـب معقد محشـو بالاصطلاحات، فجـاءت بعيدة المنـال عـلى الأكثريـن، تقتـضي قراءتهـا مرانًـا خاصًّـا ليس باليسـير.

الفصل الأول

فختي

(1814 - 1762)

(1) حياته ومصنفاته

ابـن فـلاح مـن أهـل سكسـونيا، كان يسـتمع إلى عظـات الأحـد فيحفظها عـن ظهـر قلـب، فلـمّا خـبَر فيـه هـذه المقـدرة سري مـن سُراة المنطقـة تكفـل بنفقـات تعليمـه، فـترك الصبـي رعـي البقـر والأوز وأخـذ يقطـع مراحـل التعليـم، حتـى بلـغ إلى المرحلـة الجامعيـة وهـو في الثامنـة عـشرة، فاجتازهـا بالرغم مـما نزل به من ضنك شـديد بوفاة كفيلـه، درس اللاهـوت وفقـه اللغـة والفلسـفة في إيينا وليبـزج، وطوّف في أرجـاء ألمانيا ليوسـع مـن ثقافته.

وهـو في الثامنـة والعشريـن وقـف على كتب كانـط، ومن ذلك الوقـت وجد وجهته العقليـة، وفي السـنة التاليـة قصد إلى كونجسـبرج، وتعرف إلى الفيلسـوف الكبير، وعرض عليـه كتابًـا عنوانـه «محاولـة في نقـد كل وحـي» ذهـب فيـه إلى أن الوحي غـير مقبول مـا لم يكـن بأكملـه عقليًّـا معقـولاً، كان الكتـاب عبـارة عـن تطبيـق مذهـب كانط على الديـن قبـل أن يضـع كانـط كتابًـا في هـذا الموضـوع، فقـدّره، بـل إن الكتاب نُـشر غفلاً مـن اسـم المؤلـف لخطـأ عـارض، فظنه كثـيرون من قلم كانـط، وبعد سـنة عُيِّن أسـتاذًا بجامعـة إيينا (1793).

في هـذه الجامعـة بسـط مذهبـه، ثـم نـشره في كتـاب «المبـادئ الأساسـية لنظريـة المعرفـة» (1794) الـذي يعـد أهـم كتبـه والـذي كان موضـع عنايتـه المتصلـة ينقحـه باسـتمرار ليجعلـه أكـثر كـمالاً وأقـرب مثـالاً، ثـم نـشر كتابًـا في «القانـون الطبيعـي» (1796)، و«المدخـل الأول إلى نظريـة المعرفـة» (1797) هـو خـير عـرض لمذهبـه، و«الفلسـفة الخلقيـة» (1798)، وأذاع مقـالاً في «مبـدأ اعتقادنا بعنايـة إلهية» (1798)، فاتهمـه كاتب بالإلحاد، فكرر آراءه في رسـالتين بعنف أشـد، إحداهـما بعنوان «نداء إلى الجمهـور» والأخـرى «دفاع قانـوني» (1799) ووجه خطابًا مثـيرًا إلى أحد أعضاء حكومة فيـمار، فثـار الأعضـاء جميعًا حتى جوتي، وقـرروا عزله من منصبه، فغـادر المدينة. قضى بضـع سـنين في برلـين يحرر عروضًـا جديدة لمذهبه، ويلقي دروسًـا شـعبية، ونشر كتاب «مصـير الإنسـان» (1800) ثـم ثلاثـة كتب هـي «الخاصيـة الجوهرية للعـالم ومظاهرها في ميـدان الحقيقـة» و«المنهـج للوصول إلى الحياة السـعيدة» و«الملامـح الكبرى للعصر الحـاضر» (1806)، وفي برلـين أعـد كتابـه «ظواهـر الشـعور» الـذي لم يُنـشر إلا بعـد وفاتـه، وهـو أسـهل عـرض لما كونـه في سـنيه الأخيرة مـن آراء عامـة في الفلسـفة وعلم النفـس، وبعـد موقعـة إيينـا التـي انتـصر فيهـا نابليون عـلى الجيـوش البروسـية، احتل الفرنسـيون برلـين، فرحـل إلى كونجسـبرج وعلَّـم بجامعتهـا، ثـم وقعـت هـذه المدينـة في أيـدي الفرنسـيين، فقصـد إلى كوبنهاجـن، ولمّـا عُقـد الصلـح عـاد إلى برلـين، وشرعـت بروسـيا تنهـض مـن كبوتهـا فـكان هـو أحـد الرجـال الممتازين الذيـن عملـوا على بعث ألمانيـا، ففـي شـتاء 1807 - 1808، والفرنسـيون يحتلـون برلـين، ألقى خطبته المشـهورة «إلى الأمـة الألمانيـة» يقـول فيهـا: «لقد وقفـت الحرب المسـلحة مؤقتًـا، والمطلوب الآن الجهـاد في ميـدان الأخـلاق والأفـكار، يجـب العمـل عـلى إيجـاد جيـل قـوي يهـدف إلى عظائـم الأمـور ويضحي بنفسـه في سـبيلها، إن ألمانيـا أنجبت لوثير وكانط وبسـتالوتزي، وأنتـم وحدكـم أيهـا الألمـان، من بـين جميع الشـعوب الحديثـة، حاصلون عـلى جرثومة التقـدم الإنسـاني بأظهـر مـا تكـون، فإذا هلكتـم هلكت معكم الإنسـانية جمعـاء»، وفي سـنة 1809 أنشـئت جامعـة برلـين، وعُـيّن أسـتاذًا بهـا، فمديـرًا لهـا، ولمّـا نشـبت حـرب الاسـتقلال تطوعـت زوجتـه للتمريض فأصيبت بالحمـى، وانتقلت العـدوى إليه فتوفي.

(2) نظرية المعرفة

كان فختي قوي الإرادة شغوفًا بالحرية شديد الرغبة في الامتياز والتأثير في معاصريه بالقلم واللسان، فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفي ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس، حتى إنه ليعلن في كتاب «المدخل الأول» أن الاختيار بين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور بالاستقلال والفاعلية أو لغلبة الشعور بالتبعية والانفعالية، فجاءت فلسفته قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية، وأن الحياة الخلقية مقدمة على العقل النظري بمعنى أدق وأعمق مما قال كانط، إن العقل النظري يتصور الوجود خاضعًا للضرورة، وفينا حرية تريد أن تعمل، وفينا ضمير يرسم لنا نظامًا مغايرًا لنظام الطبيعة، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التي ينزع إليها، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالي كلما عملنا بناءً على دواعٍ عقلية فحسب، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذي قال به كانط دون أن يفسره، فكيف نوفق بين الوجود والحرية؟ نوفق بينهما بأن نقول «إن الطبيعة التي عليَّ أن أعمل فيها ليست شيئًا غريبًا عني منقطع الصلة بي» وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة «فذلك لأنها مكونة بقوانين فكري، وأنها عبارة عن علاقات بيني وبين نفسي»، الحرية أولاً، والحرية تريد أن تترقى، فلكي تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها، وهذه هي التصورية المطلقة التي ترد الأشياء تصورات، أو هذه هي الأحادية التصورية، أو مذهب إيكارت وبوهمي في لغة منطقية سوف نرى الآن شيئًا منها، وهذه التصورية المطلقة هي الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتمادًا على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من صور الفكر، فمهمة «نظرية المعرفة» بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر؛ إذ لا يمكن أن يوجد في الأنا إلا ما كان أثرًا لفاعليته.

نحن لا نشعر بأننا نحدث اللاأنا، فلا بد أن يكون في الأنا المتناهي المدرك في التجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهي، وهو علة عالم

الموضوعـات الماثلـة في الأنـا التجريبي، يشـبه «الأنـا أفكر» الذي قال بـه ديكارت والذي وضعـه كانـط وراء مبـادئ الفهم، لا نشـعر بفاعليته، ولا ندرك سـوى آثارها أيْ مختلف التصـورات، فالمبـدأ الأول في نظريـة المعرفـة هـو هـذه الفاعليـة الروحية، ثم تتسلسـل معانيهـا ومبادئهـا متولـدة بعضهـا مـن بعـض وفقًـا لقانـون التقابـل والتوفيـق الـذي أشـار إليـه كانـط في تقسـيمه الثـلاثي للمقـولات بالإيجاب والسـلب والحـد، وكان كانط قـد اقتـصر عـلى وضـع المقـولات وضعًـا باعتبارهـا لـوازم منطقيـة للفكـر، أمـا فختـي فيريـد أن يسـتنبطها اسـتنباطًا، فيبـدأ مـن أبسـط مبـادئ المنطـق العـادي، وهـو أن (ا = ا)، ويقـول: إن هـذا المبـدأ يفـترض «أنـا» يعقلـه، وإذن فـلي أن أضـع بـدل (ا)، وهـو كميـة غـير معينـة، الأنـا الـذي لـولاه لم يكـن المبـدأ ليوضـع، فأحصـل عـلى (أنـا = أنا)، ولكـن «ا» كميـة ممكنـة فحسـب، والأنـا كميـة موضوعيـة ضرورة، فـلي أن أقـول «أنـا موجـود» ثـم اسـتخرج مـن هـذا القـول: أولاً مبـدأ منطقيًّـا هـو مبـدأ الذاتيـة وثانيًـا مبـدأ ميتافيزيقيًّـا هـو مقولـة الوجـود، وهـذا هـو منهـج الإيجـاب، أيْ إيجـاب الأنـا لنفسـه، وكـما قلـت إن «ا = ا»، أسـتطيع أن أقـول إن «لا ا غـير مسـاو لــ ا»، ثـم أن أسـتبدل بهـذه القضيـة قـولي «إن لا أنا غـير مسـاوٍ لــ أنـا» فأحصـل عـلى تقابـل بـين أنـا ولا أنـا، وأسـتخرج مـن هـذا التقابـل: أولاً مبـدأ منطقيًّـا هـو مبـدأ عـدم التناقـض، وثانيًـا مبـدأ ميتافيزيقيًّـا هـو مقولـة السـلب، وهـذا هـو منهـج السـلب، أيْ نفـي الأنا بوضـع الـلا أنـا، عـلى أن الأنـا واحـد، فهـو لا يطيـق هـذا التعـارض بـين أنـا ولا أنـا، ولكنـي لا أجـد طريقـة تحليليـة للتوفيـق بـين الحدين، فالأمـر يقتضي فعـلاً جديدًا من الفكـر؛ أيْ تركيبًـا، وإنمـا يتسـنى هـذا التركيـب بوسـاطة فكـرة الانقسـام؛ ذلـك بأنه إذا كان كل مـن الحديـن المتعارضـين يحـد الآخـر، فهنـاك محـل للاثنـين، ويجـيء التركيـب عـلى هـذا النحـو: الأنـا يعـارض اللاأنـا المنقسـم بأنـا منقسـم؛ ومـن هنـا أسـتخرج أولاً مبـدأ منطقيًّـا هـو مبـدأ السـببية، وثانيًـا مبـدأ ميتافيزيقيًّـا هـو مقولـة التعيـين، وهذا هـو منهـج الحـد، أيْ وضـع الأنـا لنفسـه باعتبـاره محـدودًا باللاأنـا، ووضـع الأنـا للاأنـا باعتبـاره محـدودًا بالأنـا، التركيـب الأول نقطـة بدايـة الفلسـفة النظريـة التـي تـدرس الأنـا باعتبـاره منفعـلاً بموضوعـات تبـدو أول الأمـر جواهـر أو أشـياء بالـذات، والتركيب الثـاني نقطـة بدايـة الفلسـفة العمليـة حيث يـرى الأنا نفسـه واضعًـا حدًّا لفعل الأشـياء

الخارجيـة ومسـتخدما إياهـا لتحقيـق ذاتيتـه، بَيْـدَ أنّ التحليـل يستكشـف في هذيـن التركيبـين متناقضـات مماثلـة للتناقـض الذي خرج من الأنـا، فيرفعها الفكـر. منهج الحد يعـود بنـا إلى الشـعور المبـاشر حيـث نجـد الموضوعـات والأنـا فاعـلاً ومنفعـلاً بالإضافة إليهـا، وعندئـذ نجـد صـورة الزمـان في تعاقـب ظواهـر الأنـا المتناهـي، وهـذا التعاقـب ضروري لأن الأنـا يريـد أن ينمـي حريتـه، فالزمـان أداة الحريـة، ونجـد صـورة المـكان في وضـع موضوعـات اللاأنـا كل عـلى حـدة، ونجـد مبـدأ العليـة في تفاعل الأنـا واللاأنا، ثـم ننقلـه عفـوًا إلى موضوعـات اللاأنـا إذ نتصورهـا متوقفـة بعضهـا عـلى بعـض، وإلى هنـا ينتهـي الاسـتنباط، فـإن فختـي لا يريـد (ولا يسـتطيع) أن يسـتنبط سـوى المعـاني العامـة، دون الجزئيـات الماثلـة في الشـعور، ولمّـا كان الأنـا الخالص يفعل طبقًـا لقوانين، كانـت صـورة العالم في شـعورنا موضوعيـة، وكانت واحدة في جميع الأنـاوات المحدودة، ونظننـا بغـير حاجـة إلى التنبيـه عـلى مـا في هـذا الاسـتنباط مـن صناعـة زائفـة، ومـا في وقوفـه عنـد الكليـات مـن إقـرار بالعجـز ودلالة عـلى البطلان.

(3) الأخلاق والدين

قلنـا إن في الأنـا حاجـة أوليـة للعمـل، هـذه الحاجـة، حـين تتعلـق ببعـض الأشـياء المتغـيرة، تبـدو ميـلاً طبيعيًّـا وترمـي إلى اللـذة، واللذة تجعلنـا تابعين للأشـياء، والحاجة الأوليـة للعمـل غـير متناهيـة في ذاتها، فهي بهـذا الاعتبار تعرب عن اسـتقلال الأنا بإزاء الأشـياء جميعًـا، وتفسـح لـه مجـال الاختيـار، فيتحـرر مـن كل تبعيـة حسـية، وهكـذا نحصـل عـلى القانـون الخلقـي، وهـو أن «كل فعـل جـزئي يجـب أن ينتظـم في سلسـلة تقـودني إلى الحريـة الروحيـة كاملة»، وبـذا يتحقق الأنا اللامتناهي في العالم المحسـوس، فنشـعر باحـترام أنفسـنا، ونشـعر بغبطـة مباينـة بالمرة للذة الحسـية التي يجـدر بنا ألا نسـميها لـذة، والتـي إذا طلبـت لذاتها أشـعرتنا باحتقار أنفسـنا، فإن هـذا الطلب وليد الكسـل: كسـل دون التفكـير فيـما يحقـق الحرية ومـا لا يحققهـا، وكسـل دون الارتفاع فـوق الحـاضر، ثـم يجر الكسـل إلى الجـبن والنفـاق، وتفضيـل العبودية عـلى الجهد.

كيـف يمكـن إيقـاظ الميـل إلى الحريـة؟ قـد تكـون الحاجـة الروحيـة الأوليـة مـن

القـوة في بعـض الأفـراد بحيـث ترفعهـم فـوق المحسوسـات وهـم لا يفهمـون ولا يفهم الغـير، إذ إن هـذه الحاجـة لا تفسر بالأنـا التجريبي الذي هو موضـوع إدراك، فيكونون للغـير مثـلاً ونمـاذج، ويؤثرون فيهم، فـإذا اعتبروا هـم واعتبر الغير هذه القـوة والأفعال الصـادرة عنهـا بمثابة الخوارق، نشـأت ديانـة وضعية، وكانت عاملاً على إيقاظ النشـاط والاهتـمام الغافلـين في معظـم النفـوس؛ لـذا كان مـن الأهميـة بمـكان عظيـم أن يعيش الفـرد بـين الأفـراد، فـما هـو إنسـان إلا بوجوده بـين الناس، فـإذا اتبـع كلٌّ يقينَـه، عمل الـكل عـلى تنميـة الاسـتقلال الباطـن، وعلى تحقيـق العقـل أو الأنا الخالص، فـإذا قيس الفـرد مـن حيـث هـو كذلـك إلى هـذه الغايـة اللامتناهيـة، بـدا وسـيلة ضئيلـة القيمة، فالمطلـوب أن يمحـو الفـرد فرديتـه، لا بالتأمل الصـوفي، بل بالعمل جهد اسـتطاعته على تحقيق الغايـة الأزلية.

ماهيـة الديـن إذن أن يؤمـن الإنسـان بالنظـام الخلقـي، ويعتـبره مصـدر واجباتـه، ويعـاون عـلى نمـوه، ولا بـأس في أن يشـخص شـعوره بهـذا النظـام في موجـود معين، إذا كان الغـرض تقويـة هـذا الشـعور في ضمـيره، أمـا إذا تصـور اللـه سـلطانًا حاكـمًا بأمره، وانتظـر مـن جـوده لـذات مقبلـة، كان عابـد صنـم، وكان جديـرًا بـأن يُدعى ملحـدًا، لا يوجـد الشـخص بـدون موضـوع يحـده ولـو كان هـو ذلـك الموضـوع، ولا يتصـور اللـه موجـودًا محـدودًا، ومـا الأنـا المطلـق إلا معنـى مجـرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عـن الأفراد الذيـن يحققونـه... إن اللـه الحقيقـي هـو اللـه الإنسـان، وإن اللـه هو النظـام الخلقي، والحريـة التـي تتحقـق في العـالم بالتدريج.

ولا نظننـا بحاجـة إلى التنبيـه عـلى مـا في هـذا المذهـب مـن تناقـض أسـاسي، فمـن المعلـوم أن كل مـا خـلا الأنـا فهـو من خلـق الأنا الخالـص، وإنما يخلق الأنـا الخالص لكي يتحقـق، فهـو ينقسـم إلى كـثرة مـن الأنـاوات التجريبية، ويتحقـق فيما يقـوم بينها من علاقـات أخلاقيـة، فـما هـذا الأنـا الـذي يضع اللاأنـا ليحد به ذاتـه، ويفرضه على نفسـه ليقاومـه ويحـاول التغلـب عليـه ويمحـوه، فيحقـق ماهيتـه التـي هـي الحريـة؟ أوهام في أوهـام وأضغـاث أحـلام دونهـا حرب دون كيشـوت لطواحـين الهواء... وسـوف يتولى شلنج لفت نظر أستاذه إلى هذا التناقض الصارخ.

الفصل الثاني

شلنج
(1854 - 1775)

(1) حياته ومصنفاته

في السادسة عشرة قصد إلى جامعة توبنجن فدرس فيها اللاهوت، ثم عكف على الفلسفة فقرأ كانط وفختي وسبينوزا، وانتقل إلى جامعة ليبزج فدرس فيها العلوم الطبيعية، وعلى هذه الدراسات ستدور مرحلتان من مراحل ثلاث تمثل تطور فكره، بدأ المرحلة الأولى مبكرًا جدًّا إذ نشر في سنتي 1794 و1795 مقالاتٍ شرَح فيها نظرية فختي في المعرفة، ولكنه ما لبث أن تبين أن هذه النظرية لا تحتمل الطبيعة إلا بمثابة حد أو وسيلة مع أن للطبيعة وجودًا أقوى، فنشر «خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية» (1797) وهو مع ذلك يتصور فلسفته الطبيعية بمثابة ملحق لنظرية المعرفة عند فختي.

ثم عُيِّن أستاذًا بجامعة إيينا بفضل جوتي وشيلر وفختي (1798) ومكث بها أربع سنين نشر خلالها الكتب الآتية: «في النفس العالمية» (1798) و«رسم أول لمذهب في فلسفة الطبيعة» و«مدخل» إلى الكتاب المذكور أو «في فكرة العلم الطبيعي النظري» (1799) و«مذهب التصورية الذاتية» (1800) و«برونو» أو «في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء» (1802)، في هذه المرحلة الثانية فصَّل آراءه في الفلسفة الطبيعية متأثرًا بسينوزا والأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة، وعارض

فختـي وناقشـه مناقشـة حـادة. وتسـتغرق المرحلة الثالثة خمسـين سـنة تنقـل أثناءها بـين جامعـات فورزبـورج (1803 - 1806)، وأرلنجن (1820)، وميونيـخ (1827)، وبرلين (1841)، وهـو يحـاضر ولا يكتـب إلا قليـلاً في الفلسـفة الدينيـة بعـد أن كان طبيعيًّا تصوريًّـا، ونـشر في ذلـك كتاب «الفلسـفة والدين» (1804) و«بحوث فلسـفية في ماهية الحريـة الإنسـانية» (1809)، وبعـد وفاتـه نُـشر لـه «فلسـفة الميثولوجيـا» و«فلسـفة الوحـي» فلـه إذن فلسـفتان: إحداهـما طبيعيـة، والثانيـة دينية.

(2) الفلسفة الطبيعية

قـال فختـي بـ«أنـا» خالـص أو لاشـعوري صنـع اللاأنـا، فيعترض شـلنج بقولـه: ليس اللاشـعوري «أنـا» أو «ذاتًـا»، ولا «لاأنـا» أو «موضوعًـا»؛ إذ ليسـت توجـد الـذات مـن دون موضـوع يعيّنهـا ويظهرهـا لذاتهـا، وليـس يوجـد الموضوع مـن دون ذات تتصوره، وعـلى ذلـك لا يمكـن القـول بأنـه مطلـق، ولا بـ«لاأنـا» مطلق، مـن حيـث إن كلاً منهما شرط الآخـر، فيلـزم إمّـا أن ننكـر المطلـق، وهذا غـير مسـتطاع، أو أن نضعه مثـالاً صرفًا وراء الأنـا واللاأنـا، ووراء كل تقابـل، فنقـول إنـه ملتقـى الأضـداد جميعًا، وإنـه منبع كل وجـود؛ ومِـنْ ثَمَّـة لا ينبغـي القـول مـع المذهـب التصـوري إن الأنـا يُحـدث اللاأنـا، إذ ليـس التفكـير إحـداث موجـود، ولكنـه إحداث صـورة الموجـود، ولا القول مـع المذهب الحـسي إن اللاأنـا يُحـدث الأنـا، فـما التجربـة إلا بدايـة العلم ثـم نطبق عليهـا القوانين العقليـة فتنطبـق؛ مـما يدل عـلى أن للطرفين منبعًا مشـتركًا، وفي الواقـع إن الأنا واللاأنا، أو الفكـر والوجـود، أو الـروح والطبيعـة، صـادران كلاهـما عـن مبـدأ أعـلى ليـس هـو أحدهـما ولا الآخـر، ولكنـه يصـير الواحـد والآخر.

نسـتطيع تعيـين الطبيعـة باتبـاع المنهـج الثـلاثي الـذي اسـتخدمه فختي بعـد كانط وهـو عبـارة عـن وضـع قضيـة، ثـم وضـع نقيضهـا، ثـم تركيبهـما، إذ إن هـذا منهـج التفكـير، فالطبيعـة هـي أولاً مـادة وثقـل أيْ جـذب ودفـع، وهـي ثانيًـا صـورة أيْ نـور ومغناطيـس وكهربـاء وتركيـب كيميـائي، وهـي ثالثًـا مـادة مُعَضْوَنـة أيْ مُركّـب المـادة والصـورة يبـدو فيهـا النظـام مـن الغايـات والوسـائل، عـلى أن هـذه الدرجـات الثـلاث لا توجـد منفصلـة، وإنمـا شـأنها شـأن الأفعـال الفكريـة الأوليـة الثلاثـة، إن الطبيعـة

جميعًا معضونة: المادة روح ناعس، والروح مادة تنتظم، الجماد نبات بالقوة، والحيوان نبات أعلى، والدماغ الإنسانية تامة التعضون، جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية، ويرجع التفاوت إلى اختلاف النِّسَب الكمية بين المادة والروح.

أمّا قوى الروح فتبدو في المعرفة والعمل والفن، المعرفة حسية وعقلية، بالحس يبدأ روح الطبيعة يدرك غيره، فهو بالحس يحطم الحواجز التي تحصر المادة في ذاتها، وبالعقل ينظم المعرفة الحسية، وبتمييز العقل بين نفسه وبين مفعوله يصير إرادة ويصير «الأنا» النظري «أنا» عمليًّا، العقل يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر، والإرادة تشعر بأنها علة ما تُحدث، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية، فالحياة الروحية تنبعث من تفاعل العقل والإرادة، العقل يثبت اللاأنا، والإرادة تتحرر منه، وفي هذا التفاعل أو تعارض الروح والطبيعة، تقوم حياة النوع الإنساني أو التاريخ، وللتاريخ ثلاثة عصور: الأول يتميز بغلبة العنصر القدري وهذه هي القضية، أو المادة والعقل، أو العقل بغير إرادة، والعصر الثاني افتتحته روما ولم يزل، وهو عبارة عن رد فعل من جانب العصر الإرادي ضد القدر، والعصر الثالث وهو المستقبل سيكون مزاجًا من هذين العنصرين، وهكذا سيتحقق المطلق شيئًا فشيئًا، أيْ يتحقق المثال فيصير وجودًا، دون أن يتحقق كله نهائيًّا من حيث إن الزمان غير متناهٍ، على أن باستطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفني، فإن الشعور بالجمال في الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية، و«الفن هو الطريقة الوحيدة التي تشهد بما تعجز الفلسفة عن التعبير عنه، أيْ باللاشعور في العمل وفي الصنعة، وبأن اللاشعور والشعور شيء واحد يظهره على اتحاد ما يبدو منفصلاً في الفكر وفي الطبيعة»؛ أيْ إن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصور وحدة الفكر والطبيعة، وحدة العارف والمعروف، وأن عنده تُمحى متناقضات الوجود، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل. فهذه الفلسفة الطبيعية التي تنتهي إلى تصوف فني هي في الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذي بدأت به الفلسفة اليونانية والذي اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين في عصر النهضة الحديثة دون أيّ تقدم فلسفي أو علمي، وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة في عرضها والربط بينها.

(3) الفلسفة الدينية

تصدى شلنج لتصحيح فختي، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح في تحويله عن الجادة، نشر هذا التلميذ كُتَيِّبًا بعنوان «الفلسفة في انتقالها إلى اللافلسفة» قال فيه إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق، وإن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال، فالفلسفة تؤدي إلى الدين، وهو أعلى منها، فعُني شلنج بهذه المسألة واعترف (في كتابه «الفلسفة والدين») باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة، وآمن بإله شخصي أيْ بإله هو إرادة أولاً وقبل كل شيء، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصي والشعور. ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة فيجب التسليم بتعارض أصيل في الذات الإلهية، وهو تعارض ينتهي إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية، دون أن يعني هذا التطور تعاقبًا في الزمان، إذ ليس في الله بداية ونهاية، بل هناك حركة دائرية سرمدية، وهذا النزوع الإلهي إلى الوجود، أو هذه «الأنانية الإلهية» علة الأشياء جميعًا، ويسهب شلنج في تفصيل هذه الفكرة العامة، ويعود إليها في كتابه «ماهية الحرية الإنسانية» وهو أكبر كتاب دَوَّنه في فلسفة الدين، وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان؛ فإن الإنسان في البداية جملة من القوى والنزاعات المتعارضة، فيختار بينها فتعيّن شخصيته. وشلنج صادر فيها رأسًا عن المتصوفين المريبين، من إيكارت إلى جاكوب بوهمي، وقد عكف على قراءتهم، ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا في تصور المطلق؛ فقد رآه مثالاً صرفًا وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلي، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع. وقد دُعي هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة، انتقالاً من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية، ووجد في هذه ميزة كبرى على تلك، هي أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية، بينما الوجود العيني يقتضي قدرة وإرادة، ولكن لب فكره لم يتغير، هذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطوري منه إلى الاستدلال الفلسفي.

الفصل الثالث

هيجل

(1770 - 1831)

(1) حياته ومصنفاته

زميـل شـلنج في دراسـة اللاهـوت بجامعـة توبنجـن، وأكـبر منـه بخمـس سـنين ولكنـه تأخـر عنـه في النـشر لأنـه أرجـأ الكتابـة إلى مـا بعـد الفـراغ مـن تكويـن مذهبـه بجميـع تفاصيلـه، مسـتخدمًا في ذلـك ثقافـة واسـعة دقيقـة في الفلسـفة والعلـوم الطبيعيـة والرياضيـات واليونانيـة واللاتينيـة والتاريـخ والفنـون والاجتـماع، فجـاءت كتبـه عرضًـا منظـمًا واضحًـا نهائيًّـا لفلسـفته، عُـيِّن أسـتاذًا بجامعـة إيينا سـنة 1801، فالتقـى هناك بفختـي وشـلنج، وعمـل مـع شـلنج زمنًـا ما، ثـم افترقـا لتبايـن العقلية واختـلاف الرأي، وبعـد معركـة إيينـا رحـل إلى جنـوب ألمانيـا، ومكـث في نورمـبرج ثمـاني سـنين، ثـم عُـيِّن أسـتاذًا بجامعـة هيدلـبرج (1816) فأسـتاذًا بجامعـة برلـين (1818) حيـث بلـغ ذروة الشـهرة والمجـد والتـف حولـه التلاميـذ النابهون، شـغل منصبه هـذا إلى وفاتـه، وكانت وفاتـه بالكولـيرا.

كُتبـه الحاويـة لمختلـف وجهـات مذهبـه سـبعة: أولهـا «فينومنولوجيـا الذهـن» (1807) أيْ وصـف الظواهـر الذهنيـة وآثارهـا في حيـاة الإنسـان، يصـف فيـه تطـور الفـرد وتطـور النـوع، أيْ علـم النفـس وتاريـخ المدنيـة متداخلـين حتى ليصعـب أحيانًا كثـيرة التمييـز بينهـما، والكتـاب بمثابـة مدخل إلى المذهـب، ثم يجيء كتـاب «المنطق»

في ثلاثـة مجلـدات (1812 - 1816) وهـو عـرض للمعـاني الأساسـية الميتافيزيقيـة والمنطقيـة، فهـو حجـر الزاويـة في بناء المذهـب، والكتب الباقية تعالج أقسـام المذهـب: «موسـوعة العلـوم الفلسـفية» (1817)، و«مبادئ فلسـفة الفقـه» (1821) و«دروس في فلسـفة الديـن» و«تاريخ الفلسـفة» و«فلسـفة الجـمال» نشرت بعد وفاته، أما أسـلوبه فغايـه في التجريـد والتعقيـد حافـل بالمصطلحات.

(2) المنطق

يأخـذ هيجـل عـلى فختـي أن المنطـق عنـده هـو الأنـا يحـدث اللاأنـا لـكي يتغلـب عليـه مجهـود حـر؛ فالمطلـق أحـد طـرفي التضـاد، فهو ليـس مطلقًـا، ويأخذ على شـلنج أن المطلـق عنـده هو الأصل المشـترك المتجانـس لـ«الأنا» ولـ«اللاأنا» تتحـد فيه الأضداد جميعًـا، ولكـن المطلـق بهـذا الوصـف هـو أصـل مجـرد، هـو أشـبه شيء بالليـل تبـدو فيـه جميـع البقـر سـودًا، لا يكشـف لنـا عن السـبب الـذي من أجلـه يصدر عنـه العالم ولا كيـف يصـدر، أمـا هيجـل فيتفـق معهـما في وحـدة الوجـود، ويـرى أن المطلـق هـو الوجـود الواقعـي بمـا فيـه مـن روح لامتنـاهٍ أو مثال أو عقـل كلي أو مبـدأ خالق منظم، وأن الطبيعـة والفكـر حـالان لـه، يظهـر الفكـر في وقـت ما من أوقـات تطـور الطبيعة، لا أنهـما وجهـان لـه متوازيان.

ويـرى أنـه لأجـل فهـم الوجـود في مبدئـه وتسلسـل مظاهـره، يجـب اتبـاع منهـج منطقـي بـين هـذا التسلسـل ابتـداءً مـن أصـل واحد (هـو القضيـة) ينقلـب إلى نقيضه ثـم يأتلـف مـع هـذا النقيـض، ويتكـرر هـذا التطور الثـلاثي ما شـاءت مظاهـر الوجود، أيْ إنـه يجـب تـرك العقـل يجـري عـلى سـليقته هـذه ابتـداءً مـن أول وأبسـط المعاني، وهـو معنـى الوجـود، هـذا المنهـج هـو المنطـق أو الجـدل الـذي شـأنه أن يتـأدى مـن معنـى إلى معنـى ضرورة، بحيـث يبـدو الفكر وجوديًـا، ويبدو الوجـود الواقعي منطقيًّا أيْ ضروريًـا ومعقـولاً ضرورة، هـذا دون أن يعنـي الجـدل صـدورًا حقيقيًّـا يخـرج بـه الأكـثر مـن الأقـل والمشـخص من المجـرد، وتوازيًا محكمًا بـين مراحله ودرجـات الوجود، لكنـه تركيـب عقـلي تسـتمد معانيه ومبادئه مـن الوجود، ويؤدي آخر الأمـر إلى ظواهر

الوجـود. المعنـى الأول معنـى الوجـود، وهـو أكـثر المعـاني تجريـدًا وخـواء، وأوسـعها «ماصدقًـا» وأشـدها واقعيـة، فـإن جميـع معانينـا تعـبر عـن حـال وجـود، ومـا هي إلا معنـى الوجـود باديًـا في صـور مختلفـة، الوجـود مجـرد الإيجـاب، أو هـو مـا بـه كل موجـود هـو موجـود، فليس هو في نفسـه شـيئًا مـن حيث إنـه في الموجـودات المتباينة المتنافـرة عـلى السـواء، الدائرة وجـود المربع وجود، والأبيض والأسـود والنبـات والحجر.

ليـس الوجـود شـيئًا لأنـه قابـل لأن يكـون كل شيء، فتعقلـه عبـارة عـن تعقـل اللاوجـود في الوقـت نفسـه، وهـذا هـو التناقـض بعينـه، أما الموجـود حقًا فهـو المركب مـن النقيضـين.

الوجـود واللاوجـود، أيْ الموجـود الـذي لا يوجـد عـلى التمام، وهذه هـي الصيرورة، فهـي صميـم الوجـود، وهـي سر التطـور، إذ إن الوجـود مـن حيـث هـو كذلـك ثابـت عقيـم، واللاوجـود عقيـم أيضًـا، عـلى حـين أن الصـيرورة وجـود لا وجـود (مـا سـيصار إليـه): فهـي التـي تحل هـذا التناقـض الأول.

وبذلـك يضـع هيجـل التناقـض مبـدأ أول في العقـل وفي الوجـود، ويزعـم أنـه بذلك يخـرج من الشـك ولا يسـقط فيـه، إذ يلاحـظ أن متناقضات العقل (كـما صادفناها عند كانـط) تـبرز حتـمًا وتقوم سـببًا للشـك في المذاهب التي تؤمـن بمبدأ عـدم التناقض، أيْ تعتـبر الأشـياء ماهيـات ثابتة عـلى مثال تعريفاتهـا في عقلنا، بينما اعتبـار الموجود صائرًا ناميًـا، واعتبـار التناقـض ماهية تتجلى في متناقضـات العقل، يجعل الوجـود معقولاً وما ذلـك إلا لأنـه ظـن أن الوجـود إطلاقًـا هـو الوجـود المحسـوس الصائـر المتحـرك، فشـك في العقـل الـذي يعلـل الحركـة بالثبـات والقـوة بالفعـل، ومـن هنـا نسـتطيع أن نصف فلسـفته بأنهـا حسـية واقعيـة تريـد أن ترفـع المحسـوس إلى مقـام المطلـق، والواقع إلى مقـام الحق.

الوجـود يصـير إذن، أيْ يثبـت ويتعـين، وهـا هـي ذي مقولـة الكيـف. والموجـود المعـين يعـارض مـا يغايـره وينافيـه، فيبـدو هكـذا مضافًا وها هـي ذي مقولـة الإضافة، والموجـود المعـين هـو المحـدود المتناهـي، ولكنـه يصـير إلى مـا لانهاية ويقبـل كل تعيين فالمتناهـي لا متنـاهٍ، وينحـل هـذا التناقـض في معنـى «الـشيء» أيْ الجـزئي أو الفـرد

الـذي هـو اللامتناهـي موجـودًا عـلى حـال مـا، وبعبـارة أخـرى إن الموجـود لا يوجد إلا بـشروط معينـة وعـلى حـال معينـة وفي حـدود معينـة، فاللامتناهـي إذ يتحقـق يتعـين ويتحـدد ويتميـز ويتوحـد، هـذا الموجـود الواحـد يعارضـه الوجـود المنتـشر في الكـثرة، وهـا هـي ذي مقولـة الكـم، والكـثرة في جملتهـا «واحـدة»: هـي مركـب يثبـت الوحدة وينفيهـا في آن واحـد؛ ويبـدو هـذا المركـب بنـوع خـاص في الكـم المتصـل الـذي هـو واحـد بالفعـل كثـير بالقـوة لقبوله القسـمة باسـتمرار، والقسـمة تولد ضـده وهو الكم المنفصـل أو العـدد، والعـدد في ذاتـه لا يقتـضي حـدًّا معينًـا، فهـو في ذاتـه متنـاهٍ وغـير متنـاهٍ، ولمّـا كانـت كل كميـة قابلـة للزيـادة والنقصـان، وجدنـا اللامتناهـي في ناحيتـين متقابلتـين: اللامتناهـي في الكـبر، واللامتناهـي في الصغـر، والعـدد هـو الكـم المبـدد، يقابلـه الشـدة وهـي الكـم المجمـوع المركـز، ويتفقـان في المقيـاس والنسـبة، إذ إن كل موجـود فهـو نسـبة معينـة مـن العنـاصر المكونـة له؛ فالنسـبة هـي الموجود وقـد صار ماهيـة. الماهيـة هـي الموجـود منشـورًا بحيـث يكـون لـه وجهات عـدة يعكـس بعضها بعضًـا، والانعـكاس هـو الظاهـرة، والماهيـة والظاهـرة متلازمـان، أو الماهيـة هـي القوة أو الفاعـل، والظاهـرة فعـل القـوة أو وظيفتهـا، أو الظاهـرة ماهيـة الماهيـة، من حيث إنـه مـن الجوهـري للماهيـة أن تظهـر وللظاهـرة أن تنـم عـن الماهيـة، كـما أنّـه مـن الجوهـري للمبـدأ أن يخـرج نتائجـه، والماهيـة إذا اعتـبرت مبـدأ فاعـلاً صـارت جوهرًا، والجوهـر يقابلـه العـرض، ويصـير العـرض جوهرًا بدوره بمعنـى أن الجوهـر مفتقر إليه كي يظهـر، والجوهـر هـو خصائصـه فحسـب؛ وبـذا نسـتبعد فكـرة إلـه مفـارق للعـالم، وفكـرة نفـس مسـتقلة عـن الظواهـر المكونـة لـ«الأنا»، وفكـرة مادة مسـتقلة عن الكم وسـائر الأعـراض، عـلى أن الجوهـر إذا كان مجمـوع أعـراض، فهـو ليس مجـرد مجموع آلي، ولكنـه مجمـوع حـي مرتبـط بأعراضـه ارتباطًـا جوهريًـا أيْ إنـه علتهـا، والعلـة والمعلـول متلازمـان، وهـما يؤلفـان شـيئًا واحـدًا: المعلـول هـو العلـة محققـة، كـما أنّ الأعـراض هـي الجوهـر منشـورًا، وليـس في المعلـول شيء إلا وهـو في العلـة، وليـس في العلـة شيء إلا ويتحقـق، وكل معلـول فهـو بـدوره علـة، وكل علـة فهـي معلـول لعلـة سـابقة، على أن سلسـلة العلل والمعلولات ليسـت غير متناهية في خط مسـتقيم، ولكنها متناهيـة دائريـة، مثـل أن المطـر علـة الرطوبة والرطوبة علـة المطر، وأن خُلق الشـعب

تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخُلق الشعب، فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها، ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية.

هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهيجلية، وهو استنباط المعاني الأولية بالإثبات والنفي والجمع بينهما، أما المعاني الأولية فمشهورة منذ زمن طويل، هي المعروفة في فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات، وقد أفاض المدرسيون في شرحها، وأما منهج الاستنباط فقائم على غلط مؤداه أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء ومجمعها، فهو نافٍ لنفسه متناقض في ذاته، والواقع أن لهذا الشيء مفهومًا في عقلنا لا يتضمن الأشياء التي قد يتعين بها، فلا تناقض فيه، ولا تناقض في العقل الذي يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيها من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض، فيقول هيجل: «ليس الوجود شيئًا لأنه قابل لأن يكون كل شيء»، يجب تصحيحه هكذا: إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء، لا مَعًا، بل كلاً على حدة، فالوجود شيء في كل موجود وبحسب هذا الموجود، فغير صحيح أننا نعقله وجودًا ولا وجودًا في الوقت نفسه، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات، فإن ما ليس وجودًا هو وجود من وجه آخر، ويقال مثل هذا تمامًا عن العدد في قبوله التعين بالتناهي أو اللاتناهي، وعن الكم في قبوله التعين بالمتصل أو المنفصل، وعن سائر المعاني العامة، إن لكل منها مفهومًا فهو ليس متناقضًا في ذاته، وهو بريء من التعيينات جميعًا، ولكنه متى وُجد كان هذا أو ذاك منها، والشيء المتغير القابل لأعراض مختلفة، هو ما هو بالفعل في كل آن، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضدادها، فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقائض، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان، وهذا عين مبدأ عدم التناقض، فالمنهج الذي اصطنعه هيجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد؛ لأن اللامُعيَّن لا يقتضي بذاته تعيينًا دون آخر[1].

(1) انظر في كتابنا «تاريخ الفلسفة اليونانية» رد أرسطو على بارمنيدس (60، ب) وعلى مليسوس (18، د) ودفاعه عن مبدأ عدم التناقض (71، ج د هـ).

(3) الطبيعة

الـروح المطلـق يبايـن نفسـه فتظهـر الطبيعـة؛ فهـي إذن مظهـره الخارجـي الـذي يعارضـه وينافيـه، وهـي تتطـور وفقًـا للمنهـج الثـلاثي، فهنـاك أولاً الطبيعـة في ذاتهـا الممثلـة في الميكانيـكا أيْ جملـة القوانـين الآليـة التـي تعـبر عـن مطلـق الجسـمية أو الوجهـة الكميـة في الأجسـام، وثانيًـا الطبيعـة لذاتهـا أيْ جملـة القـوى الفيزيقيـة والكيميائيـة التـي تعـبر عـن الوجهـة الكيفيـة؛ وثالثًـا الطبيعيـة في ذاتهـا أيْ الجسـم الحـي. العقـل الخالـق، كالعقـل المتصـور في الإنسـان، يبـدأ بمـا هـو أكـثر تجـردًا وأقـل إدراكًا، أيْ بالمـكان والمـادة، المـكان موجـود وغـير موجـود، والمـادة شيء وليسـت شـيئًا، مثلهـما مثـل الوجـود الـذي في رأس المنطـق، هـذا التناقـض هو مبـدأ التطـور الطبيعي والقـوة الدافقـة، وهـو ينحـل في «الحركـة» التـي تقسـم المـادة إلى وحـدات متمايـزة وتكـون منهـا السـماء، إن تكوين الأجرام السـماوية بمثابة الخطـوة الأولى التي تخطوها الطبيعـة في طريـق التشـخص، تـوزع المـادة وانتظامها في السـماء يمثلان مقـولات الكم، والنـزوع المنبـث في الطبيعـة يبـدو في الجاذبيـة التـي تحقـق فكـرة التناسـب وتجعـل مـن العـالم جسـمًا حيًـا، السـماء مجتمـع ابتـدائي يشـبه مـن بعيـد المجتمـع الإنسـاني. وتتنـوع المـادة تنوعًـا كيفيًـا، فيظهـر النـور، تعارضـه الحـرارة، فينحل هـذا التعارض في الكهربـاء، فيظهـر مـن الكهربـاء الكيميـاء بعناصرهـا المتقابلـة، فتتفاعل هـذه العناصر ثـم تأتلـف في المركبـات، فعلـما الطبيعية والكيمياء يدرسـان الاسـتحالة الباطنـة والتغير الجوهـري. ثـم تظهـر مـن القـوى الفيزيقيـة والكيميائيـة والكائنـات الحيـة التـي هـي مجاميـع مركـزة، لا معنـى أنهـا وليـدة المـادة والآليـة فحسـب، ولكنهـا وليـدة تطـور المثـال أو الـروح بواسـطة المـادة، ويلقـى الكائن الحـي معارضة من الطبيعـة الخارجية، فيثبـت فرديتـه أو يحقـق مثالـه بالتمثيل المتصل والتنفـس والحركة الحـرة، وأدنى صور الحيـاة النبـات وهـو بـدن ناقـص، هـو عبـارة عـن أعضـاء كل منهـا فـرد، فهـو ضرب مـن تبديـد الحيـاة في هـذه الحيـوات الابتدائيـة المنفصلـة المتجانسـة إلى حـد كبـير الحاصـل كل منهـا عـلى قـوة الحيـاة عـلى حـدة، ثـم تتحقـق الفرديـة في الحيـوان، فإن أجـزاءه أعضـاء بمعنـى الكلمـة أيْ خـدام الوحـدة المركزيـة، وهـي عبـارة عـن أنظمـة

منوعـة، كالنظـام العصبـي والدمـوي ومـا إليهـا، وهنـا أيضًـا درجـات؛ فـإن الحيوانيـة تترقـى بالتدريـج على رسـم واحـد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسـم الإنسـان، فيقف عنـده مـن حيـث المادة، ويغـدق عليه الكنوز الروحيـة، وفي كل هذا الوصف يسـتخدم هيجـل المعـارف العلميـة مـن وقـت أرسـطو إلى وقتـه، ولا يصنـع أكـثر مـن أن يرتبهـا الترتيـب الثـلاثي كـما يقتـضي منهجـه، ويسلسـل بعضهـا مـن بعـض كما يقتـضي مذهبه الأحادي.

(4) الإنسان والمجتمع

بعـد أن يعـارض الـروح المطلق نفسـه بالطبيعـة، يميـل ضرورةً إلى التغلب على هذا التعـارض بـأن يسـتعيد نفسـه بمعرفة نفسـه، وهنـا أيضًا يبدو تطـوره ثلاثيًّا: فـأولاً نجد الـروح في ذاتـه أو الـروح الـذاتي، أعنـي الفـرد مقـر الظواهـر الشـعورية التـي يدرسـها النفـس، وثانيًـا الـروح لذاتـه أو الـروح الموضوعي، أعني المجتمـع، وثالثًا الـروح في ذاته ولذاتـه، أعنـي الاتحـاد الأعـلى للـروح الـذاتي والـروح الموضوعـي، أو جملـة الروحيـة للوجـود متجليـة في الفـن والدين والفلسـفة.

ماهيـة الإنسـان روح، أيْ شـعور وحريـة، ولكـن الشـعور والحريـة عـلى درجـات ثـلاث؛ ففـي الدرجـة السـفلى مقـارن للجسـم، ينمـو وينضج ويشـيخ معه، إحساسـاته غامضـة يقابلهـا انفعـالات غامضة، وهذه «جسـمية الـروح» (التي يسـميها علم النفس الآن باللاشـعور)، ثـم يظهـر الشـعور الواضـح فيـدرك الإنسـان ذاتـه ويـدرك الأشـياء وهـذان إدراكان متعارضـان، يوفـق بينهـما «الفهـم» الـذي وظيفتـه إدراج الإحسـاس تحـت قوانينـه الأوليـة، وجعـل مـدركات الشـعور موضوعية، ووضـع الحقيقـة، على ما بـين كانـط، وفـوق جسـمية الـروح والشـعور الواضـح المعـين بالفهـم نجد العقـل الذي يؤلـف بينهـما إذ يجعـل مـن قوانـين الشـعور قوانـين الحيـاة، أعنـي أن النظـر ينقلـب عمليًّـا حـين يتخـذ الـروح ذاته موضوعًـا لإرادته، كما قـال كانط، فيتفق النظـر والعمل، فالـروح الـذاتي -حـين يقـر بالحقيقـة والقانون- يقر بسـمو الـروح الموضوعـي، ويقدمه على نفسـه.

للـروح الموضوعـي مظاهـر ثلاثـة تقـوم بـإزاء المظاهـر الذاتيـة الثلاثـة، هـي الحق والواجـب والمؤسسـات الاجتماعيـة التـي هـي الأسرة والمجتمـع المـدني والدولـة.

ففـي حالـة الطبيعـة يسـيطر عـلى الفـرد الأنانيـة الحيوانيـة، وفي حـال الاجتـماع تنتظـم هـذه الأنانيـة بالحـق والقانـون؛ لأن الفـرد يـدرك بعقلـه أن الآخريـن نظـراؤه، وأن العقـل والحريـة والروحيـة (وهـي مترادفات) خيرهم المشـترك، فيتخـذ حرية أخيه الإنسـان قانونـًا لحريتـه هـو أيْ حـدًّا لها، وهـذا أصل التعاقـد، ويبدو الحـق في التملك حيـث يتنـاول الفـرد شـيئًا خارجيًّـا عاطـلاً مـن الإرادة فيجعلـه شـيئه الخـاص وينفـذ فيـه إرادتـه، ولكـن الحريـة المضمونـة بالحق بالنسـبة إلى الأشـياء الخارجيـة هي حرية ناقصـة إذ إنهـا لا تُعنـى بالباعـث الباطن، فتدع مجـالاً للصراع بين الروح الـذاتي والروح الموضوعـي، ويـزول هذا الـصراع بأن يصير احـترام الحق إراديًّا، فتصـير المطابقة للقانون «خلقيـة» تنظـم الحيـاة الباطنـة، على حين أن الحق لا ينظم سـوى المنافـع المادية، على أن الفـرد ميـال للأنانيـة وللـشر، فهـو عاجز بمفـرده عن تحقيـق المثل الأعـلى الأخلاقي، فيجـد المعونـة في المجتمـع الـذي يحـرره مـن نفسـه ويوفر له وسـائل العمـل الصالح.

المؤسسـة الاجتماعيـة الأساسـية هـي الأسرة (تنظيـم غريـزة التناسـل بالـزواج). والـزواج بواحـدة يكفـل حسـن تربيـة البنـين، وعلى الأسرة يقـوم المجتمع المـدني وتقوم الدولـة، فـلا تعتـبر الـزواج أمـرًا عاطفيًّـا فحسـب، ولكنـه واجـب مقـدس، ويجـب أن يصـدر عـن الشـعور بالواجـب، أيْ أن يُعقـد لأجـل المجتمـع والدولـة، وحينئـذ يعـد عمـلاً خلقيًّـا؛ لـذا كان الطـلاق منكـرًا مبدئيًّـا، ولا ينبغـي أن يُسـمَح بـه إلا في حـالات اسـتثنائية يعينهـا القانـون، والمجتمـع المـدني يتكـون مـن الأسر، ولكنه ليـس من صنعها أو صنـع الأفـراد بحيـث تكـون الحكومـة مسـئولة أمامهـم، إنـه مرحلة في تطـور الروح المطلـق فهـو طبيعـي لا عـرفي، والغـرض منه صيانـة الحقـوق وحماية المصالـح الفردية، وبهـذا الاعتبـار يمكـن أن يتكـون مـن قوميـات مختلفة، مثلما يشـاهد في سـويسرا، فهو ينظـم غريـزة الانتقـام إذ يضـع القصـاص المـدني أو القانـون الجنـائي، وينظـم الأنانيـة في الحيـاة الاقتصاديـة، وليـس القصـاص المـدني انتقامًـا أو إصلاحًـا خلقيًّـا، ولكنـه جـزاء

عـدل يمكـن أن يذهـب إلى حـد الإعـدام، أما غـرض الدولـة فيزيد على ما تقـدم تحقيق الـروح المطلـق، والتضحيـة بالمصالـح الخاصـة في سـبيله، فهي قوميـة، لها لغتهـا ودينها وأخلاقهـا وأفكارهـا، هـي إذن تامـة الوحـدة، لا يقـف منهـا الفرد موقف الخصم باسـم النقـد الشـخصي، وهـي غايـة، والأسرة والمجتمـع المـدني وسـيلتان إليهـا، تسـتوعبهما في وحـدة عليـا هـي الـروح المطلق محققًـا بتمامه، وجودها دليل «سـير اللـه على الأرض» ويجـب احترامهـا كـما يُحـترم إلـه أرضي، نظامهـا لازم مـن طبيعتها التاريخيـة ولا يفرض عليهـا مـن خـارج نظـام منقطـع الصلة بهـا ولـو كان صادرًا عـن العقل.

ليسـت الجمهوريـة أكمـل أنظمـة الحكـم سـواء أكانـت شـعبية أم أرسـتقراطية، الجمهوريـة تـسرف في تقديـر الفـرد وتضحي بالمثل الأعلى في سـبيله أو في سـبيل الأسرة أو الطبقـة؛ لـذا اضمحلـت الجمهوريـات القديمـة، النظـام الطبيعـي هـو المَلَكيـة لأنهـا تشـخص الدولـة والفكـرة القوميـة في زعيـم واحـد محـل سـلطانها ورمـز تقاليدها، هو العقـل اللاشـخصي وقـد صار عقـلاً واعيًا، هـو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شـخصية، يسـتنير بـرأي مجلـس تشريعي مكون مـن خير ممثلي القـوى القوميـة، وبخاصة القوى العقليـة، ولكـن هـذا الـرأي استشـاري بحـت، وسـلطة الزعيـم مطلقـة، وحكمـة الروح المطلـق تؤيـده فتجنبـه الانحـراف إلى الأنانيـة والطغيان!

كيف تكون العلاقات بين الدول؟

كان كانـط قـد ارتـأى كل دولـة فهـي شـخصية أدبيـة مسـتقلة في الداخـل خاضعـة لقواعـد الحـق، وأن الحالـة الراهنـة التـي تعتـبر فيهـا الحرب الوسـيلة لفـض المنازعات وتنظيـم العلاقـات الدوليـة، هـي حالة وحشـية يجب العمـل على الخروج منهـا بإيجاد «جمعيـة أمـم» تنضـم إليهـا كل أمة بملء حريتها، وتشـترك جميعًا في تسـوية الخلافات طبقًـا لمبـادئ العدالـة الدوليـة. وبناءً على ذلـك كان كانط قد وضـع في 1795 «مشروعًا لسـلم دائـم» حيـث يتعـين بالعقل الـصرف في عشر مـواد الـشروط الضروريـة لتحقيق هـذه الغايـة، ولكـن هيجـل يـرى أنـه ليس مـن شـأن الفلسـفة أن تفـرض قوانينها على الوجـود، وإنمـا شـأنها أن تـدرك القانـون الـذي يجعـل الوجـود معقـولاً، مـن حيـث إن كل وجـود فهـو معقـول، وكل معقـول فهـو وجـود، وليـس يوجـد في الواقـع التاريخـي

جمعية أمم، وإنما تبدو الدولة دائمًا كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطورًا موضوعيًّا، فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه، إن التاريخ يُظهرنا على أنه يوجد في كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم في الحضارة، هذه الدولة واجبها الفتح، وانتصارها يبرر حروبها.

الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التي يجب أن تعتبر حكم الله، و«جدل التاريخ» يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى: الأولى استبداد الدول الآسيوية الضخمة، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية، والثالثة التي تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هي الحضارة المسيحية التي تعد الجرمانية خير ممثل لها، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائي في التاريخ! وهكذا يعارض هيجل الفردية الحديثة التي ترى الفرد موجودًا قائمًا برأسه، وفي الدول نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع، ويقول إن الأسرة والمجتمع المدني والدولة وشروطها، إذا روعيت برزت أمام الفرد واجبات ضرورية، وهذا صحيح كل الصحة، وهذا أساس النظام والرقي الخلقي في حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط، ولكن هيجل لا يرجع بنظام إلى مبدأ أعلى يتجلى في العقل، بل يقدس الواقع فيُخضع الفرد للدولة إخضاعًا تامًّا، وينكر عليه حق الانتقاد والإصلاح، ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد، وهو الاستبداد الذي يزعم لنفسه حقًّا إلهيًّا.

(5) الفن والدين والفلسفة

مهما تبلغ الدولة من كمال، فهي ليست الغاية القصوى التي يتجه إليها تطور الروح، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه، إن ماهية الروح الحرية، وأكمل دولة فهي لا تخرج عن كونها قوة خارجية؛ لذا يصعد الروح إلى أعلى من الدولة، ويعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة، فيولد الفن والدين، ويصير الروح المطلق بالفعل إذ يتحقق على هذا النحو في نفس

الإنسـان. بالفـن أحرز الإنسـان أول انتصار عـلى المادة قبل أن ينتصر عليهـا انتصارًا كليًّا بالعلـم، فـإن الفـن إنـزال فكـرة في مـادة وتشـكيلها عـلى مثالها، ولكـن مطاوعـة المادة متفاوتـة، وهـذا أصـل تعـدد الفنـون الجميلـة تتـدرج مـن الماديـة إلى الروحيـة، وهـي تتـوزع طائفتـين: طائفـة الفـن الموضوعي تشـمل العـمارة والنحـت والتصويـر، وطائفة الفـن الـذاتي تشـمل الموسـيقى والشـعر، في العـمارة نجـد الفكـرة وصورتهـا متمايزتـين جـد التمايـز لعصيـان المـادة وتمردها، فـإن المادة هنـا أغلظ مـواد الطبيعية؛ لـذا كانت العـمارة فنًّـا رمزيًّـا بحتًـا يـدل عـلى الفكـر ولا يعبر عنهـا تعبـيرًا مباشرًا.

إن الهـرم والمعبـد الهنـدي والمعبـد اليونـاني والكاتدرائيـة المسـيحية رمـوز جميلـة، ولكـن المسـافة بينهـا وبـين ما نرمـز إليه بعيدة بُعد السـماء عـن الأرض، تشـبه العمارة السـماء ذات الأبعـاد الهائلـة والعظمـة السـاحقة، فإنهـا تترجـم عـن القـوة الرابضـة واللانهايـة الدائمـة، ولكنهـا عاجـزة عـن تأديـة حركة الحيـاة، في النحت تتقـارب الصورة والفكـرة إلى حـد مـا، فـإن هـذا الفـن ينفـخ روحًا في المـادة الغليظـة، كالحجـر والرخام والنحـاس، ويبقـى عاجـزًا دون التعبـير عـن النفـس ذاتهـا كـما تبـدو للناظـر، التصويـر يحقق هذا التقدم، فإنه يسـتخدم مواد أكثر لطافة، ويقتصر على رسـم سـطح الجسـم، ويوحـي بالعمـق بوسـاطة السـطح، لكنـه لا يعبر إلا عن وقـت من أوقـات الحياة يتنبه في المـادة، وهـذه خاصيـة مشـتركة بينه وبـين النحت والعـمارة؛ لذا كانت هـذه الفنون متلائمـة تأتلـف عـلى أنحـاء كثـيرة، بالموسـيقى نبلـغ إلى الفـن الـذاتي، فإنهـا ترجمـة عـن انفعـالات النفـس وألوانهـا المختلفـة إلى غـير نهايـة، تسـتخدم الصـوت وهـو شيء لطيـف، ولكـن الصـوت فيهـا رمـز كالبنـاء في العـمارة، فهـو مبهـم غامـض كالانفعالات التـي يترجـم عنهـا؛ ولهـذا السـبب تحتمل القطعـة الموسـيقية تأويلات عدة، في الشـعر يصـل الصـوت إلى درجـة الكـمال؛ فـإن الصـوت فيه قول معقـول ونطق يعـرب عن كل شيء، عـن الطبيعـة والإنسـان وأحـداث التاريـخ، يطـاوع الفكـر في جميع ثنايـاه فيبني وينحـت ويصـور ويغنـي ويـروي، فهـو مجمـع الفنـون، وهـو مِـنْ ثَمَّـة الفـن الكامـل، الملحمـة تمثـل الفنـون الموضوعيـة الخلاقـة، تصـور مثلهـا الطبيعـة وآياتهـا والتاريـخ وأمجـاده، ولكنهـا طفولـة الشـعر، هـي ثرثـارة طويلة كالسـنين الأولى من سـني الحياة، وفـيرة الصـور، زاخـرة بالعجائـب والغرائـب كمخيلـة الأطفـال، والشـعر الغنـائي يقابـل

الموسيقى، يأوي إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه، فهو محدود ناقص، والشعر الدرامي أكمل أنواع الشعر، هو شعر الشعر، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة.

وللفن على العموم، ولكل فن على الخصوص، تاريخ في ثلاثة عصور: فالفن الشرقي رمزي يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منها وجوهًا عدة، لا يقوى بعد على إخضاع المادة، فيزدري الصورة الخارجية ولا يُعنى بإجادتها، يحب الكبر والعِظَم واللانهاية، ويغلو فيها، أما الفن اليوناني فيصطنع التعبير المباشر بدلاً من الرمز، فتجيء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها؛ لأنه يُنزل الفكرة كلها في الصورة، غير أن هذا الكمال يورثه نقصًا، فإن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحي بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس.

المسيحية تتلافى هذا النقص؛ فإنها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع إلى العالم المعقول موطنه الحق، وتستبدل بالجمال الحسي الجمال المعنوي، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة، ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى؛ لذا كان الفنان المسيحي عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان، إن العذراء التي يتخيلها، والمنازل الأبدية التي يرنو إليها، والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه، والحياة الإلهية التي يحاول الإعراب عنها، كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في المادة، فييأس من قدرته، ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو في الروحانية.

هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل في المادة هو أصل الدين، وموضوع الدين المثل الأعلى اللامتناهي مدركًا في الباطن، وموضوع الفن التعبير عنه في الظاهر، فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى، الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين، ولها مراحل ثلاث: المرحلة الأولى السحر الذي يقدس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور، والمرحلة الثانية البوذية التي تعبد إلهًا روحيًّا ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك، والمرحلة الثالثة الزرادشتية

التـي تقـول بإلـه مجـرد تسـميه «النـور» يحـاول إثبـات ذاتـه بـإزاء الظلمـة التـي هي نفـي وسـلب، هـذه الأديان الشرقية تعتبر اللـه موجودًا كليًّا غير ذي شـخصية فتعارضها أديـان «الشـخصية الروحيـة» وهـي: الموسـوية التـي تمثـل الإثبـات، والديانـة اليونانيـة التـي تمثـل النفـي، والديانـة الرومانيـة التي تمثـل المُركّب مـن النفـي والإثبات.

الموسـوية أدركـت اسـتحالة التعبـير عـن اللامتناهـي فحظـرت تصويـره بـأيّ شـكل كان ونبـذت الأوثـان، ولكنهـا لم تحظـر تصـوره فتصورته موجـودًا شـخصيًّا مفارقًا للعالم كلي القـدرة، ففيهـا وفي سـائر الديانـات الشرقيـة اللانهايـة هـي الغالبـة، إلـه الـشرق شـبيه بملـوك الـشرق، هـو المتـصرف الأوحد، يحيـي ويميت، يرفـع ويضع، يريـد ويفعل، ومـا عـلى الإنسـان إلا التسـليم، وبقـدر مـا كان الـشرق متدينًـا كان اليونـان مشـغوفين بالطبيعـة وبالأرضيـات، فتصـوروا اللـه عـلى مثـال الإنسـان، أيْ إنهـم في الواقـع عبـدوا الإنسـان بعقلـه وجمالـه وقوتـه، ولكنهـم لم يتحـرروا من العقليـة القديمة تمـام التحرر، فقـد نصبـوا القـدر فـوق البـشر وفـوق الآلهـة أنفسـهم، وهـذا القـدر هـو اللامتناهي، يهـدد البـشر في كل آن وينغـص حياتهـم ويشـعرهم بأنهـم عـدم، أمـا الرومـان فكانـوا أهـل جـد وصرامـة، فوضعـوا الأخـلاق الصارمـة قانونًـا للحيـاة، وعـادوا إلى روحانيـة الألوهيـة معتبريـن الآلهـة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنسـاني، هاتـان الصورتان المتعارضتـان، اللاشـخصية والشـخصية، تأتلفـان في المسـيحية القائمة على أن المسـيح إله وإنسـان معًـا، فتتصـور اللامتناهـي ينزل من عرشـه، ويدخل في منطقـة المتناهي، فيحيا حياتنـا ويتـألم ويمـوت، ثـم يُبعث فيعـود إلى مجده، ففيهـا إثبات ونفـي وتركيب، وهي تختـصر الأديـان وتصفيهـا وتكملهـا، كـما يختـصر الشـعر الفنـون الجميلة، فهـي الدين المطلق.

بَيْـدَ أنّ المسـيحية نفسـها ليسـت القمة التي ينتهـي عندها تطور الـروح، فإن الفن والديـن يؤديـان إلى الفلسـفة ويأتلفان فيها، الثلاثة تقـول إن كل شيء صادر عن روح لا متنـاهٍ، ولكـن الفـن والديـن وليـدا العاطفة والمخيلـة، أما الفلسـفة فتحقيق مـا يرمزان لـه، هـي انتصـار العقل الخالـص يفهم الوجـود فيتحرر منه.

كانـت الطبيعـة وقواهـا، والدولـة ومؤسسـاتها، تبـدو كأنهـا أشـياء خارجيـة

مفروضة على الإنسان، والآن ترى الفلسفة في أفعال الطبيعة أفعال العقل أيْ أفعال الإنسان، وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التي يحملها في نفسه، فليست ترمي الفلسفة إلى محو المعاني الدينية، بل إلى إحالتها معاني عقلية، وفي الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق، لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها، وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي، أيْ إنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة، وجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس ائتلفا في مذهب أرسطو، والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف، ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما في وحدة عليا كانت الفلسفة الهيجلية آخر وأكمل صورها (طبعًا!) حيث ينتهي الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته، ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره مذ كان وجودًا ولاوجودًا في آن واحد، إن الفلسفة الأخيرة زمانًا ثمرة جميع الفلسفات السابقة، ويجب أن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعًا، فهي «الكل» حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاتًا في تيار التطور، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضي وحدة الوجود.

ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها؟

نقول مع ذلك إن هيجل قد أفلح في إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد وإن تأثيره كان عميقًا في جميع النواحي، في الفلسفة الخالصة وفي الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ، غير أن منهجه صناعي وثلاثياته مفتعلة، إن نفي ما لا يعطينا معنى جديدًا، واستنباط المعاني الأساسية ظاهري، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها في الواقع ويحاول الربط بينها بشيء كثير من التعسف، والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية، لا يتم بموجب ضرورة جدلية، بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذي بُني عليه المنطق، ويعود صراحة إلى التجربة التي استمد منها المعاني المجردة؛ لذا دُعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان في مذهبه، والانتقال من

الفلسـفة الطبيعيـة إلى الفلسـفة الروحيـة يتـم بمحـو جديد هـو محو صـوره الخارجية التـي اتخذهـا الـروح في الطبيعة، فيحل الشـعور محـل المادة ونحن نطالعه في أنفسـنا، والدرجـات الثـلاث في الطبيعـة لا يجدهـا الفيلسـوف في الـروح إلا لأنـه وجدهـا في الواقـع؛ فلسـنا هنـا بـإزاء اسـتنباط حقيقـي.

ويقـال مثـل ذلـك في كل انتقـال مـن حـد إلى آخـر في مختلـف الثلاثيـات، فنخـرج بـأن هيجـل قـد أخفـق في بيان إمـكان معرفـة الوجود معرفـة أولية كـما يحتم مذهب وحـدة الوجـود، وكان لا بـد أن يخفـق؛ إذ إن الطبيعـة إحـدى الصـور الممكنـة للوجود، فرفعهـا هـو إلى مقـام الصـورة الضروريـة، وأنّى لمنهـج كائنًـا مـا كان أن يقلـب الممكان ضروريًّا؟

الفصل الرابع

شوبنهور

(1788 - 1860)

(1) حياته ومصنفاته

فيلسـوف التشـاؤم وباعـث البوذيـة في الفلسـفة الحديثـة، أقـام مذهبًـا عـلى غـرار المذاهـب الثلاثـة السـابقة، إلا أنـه تصـور المبـدأ الأول «إرادة كليـة» هـي قـوة عميـاء تُكـوِّن الموجـودات عـلى التـوالي. ولنـا أن نقـول إن مزاجه مـال به إلى هذا التصـور، فقد عُرفت حـالات مـرض عقـلي عـن أسرة أبيه وأسرة أمـه، وورث هو السـويداء والخـوف والحذر، وكانـت لـه شـهوة جامحـة يعجز عـن ضبطها، ونزعة قويـة إلى التأمل، فأحس في نفسـه أن الإنسـان مُركـب مـن جزأيـن متعارضـين، وقد روي أنـه وهو في السـابعة عشرة وقبل أن يتلقـى أيّ ثقافـة فلسـفية، تأثـر بشـقاء الحيـاة كـما تأثَّـر بـوذا حين استكشـف الألم والمـرض والشـيخوخة والمـوت، ثـم تلقـى الفلسـفة بجامعـة جوتنجـن (1809 - 1811) وبجامعـة برلـين (1811 - 1813) حيـث اسـتمع إلى فختـي دون أن يتذوقـه كثيرًا، ولكن أعجبـه مـن أفلاطـون وكانـط قسـمة الوجـود إلى محسـوس ومعقـول، أو عـالم الظواهر وعـالم الـشيء بالـذات، وكانـت هـذه القسـمة في نظـره بمثابـة ازدواج للتأمل والشـهوة أو الفكـرة والإرادة، وقـرأ الكتـب الهنديـة الدينيـة في ترجمـة لاتينيـة، وهـي تدور على مسـألة الـشر الطبيعـي والخلقـي كـما هـو معلـوم، فنمـت في عقله عنـاصر مذهبه.

بـدأ وضـع أسـاس المذهب، أيْ نظريـة المعرفة، فدَوَّن رسـالة الدكتـوراه في «الأصول الأربعـة لمبـدأ السـبب الـكافي» (1813) ثم عكف عـلى تفصيل المذهـب، فأخرج المجلد الأول مـن كتابـه الأكـبر «العـالم إرادة وتصـور» (1819) ضمنـه نظريـة المعرفـة ونظرية العـالم، وبعـد خمـس وعشريـن سـنة أخـرج المجلـد الثـاني في الفـن وفي الأخـلاق، فتـم بـه المذهـب وبأصولـه وفروعـه، ولكـن الكتـاب لم يصـادف نجاحًـا يُذكـر، ولم يُصـب الفيلسـوف أيّ نجـاح في تعليمـه بجامعـة برلـين (1820 - 1831) فعـزا إخفاقـه إلى ائتـمار أسـاتذة الفلسـفة بـه، وغـلا في هجائهـم، وزعـم أنـه الوريـث الحقيقـي لكانـط وأول فيلسـوف كبـير بعـده، انقطـع عـن التعليـم واسـتمر عـلى الكتابـة، فنـشر كتـاب «الإرادة في الطبيعـة» (1836) جمـع فيـه مـن العلـوم الطبيعيـة مـا ظنـه شـواهد على نظريتـه في الإرادة الكليـة، وكتاب «المشـكلتان الأساسـيتان في فلسـفة الأخلاق» (1841) فصَّـل فيـه آراءه الأخلاقيـة، ومنـذ ذلـك الحـين بنـوع خاص أخـذت كتبه تذيع وشـهرته تتسـع، وهـدأت نفسـه، فنعـم بشـيخوخة هانئـة، وكان يتمنَّى لـو يعمر طويـلاً بالرغم من تشـاؤمه.

(2) العالَم

كيف ندرك العالَم وما قيمة هذا الإدراك؟

إن الإحسـاس حالـة ذاتيـة، ولكـن الفهـم يضيفـه فـورًا، بفعـل لا إرادي ولا شـعوري، إلى علـة خارجيـة نتصورهـا فاعلـة في الزمـان مسـتقلة عنَّـا في المـكان، فالعـالم بالنسـبة إلينـا جملـة تصوراتنـا فحسـب، غـير أن هـذه التصـورات مرتبطـة بموجَـب مبـدأ السـبب الـكافي، ولهـذا المبـدأ أربـع صور هـي: علاقة بـين مبـدأ ونتيجة، وعلاقـة بـين علـة ومعلـول، وعلاقـة مـكان وزمـان، وعلاقـة بـين داعٍ وفعـل، الصـور الثـلاث الأولى تخـص النظـر، والرابعـة تخـص العمـل، ولـمّا كانـت تجربتنـا متوقفـة عـلى اسـتخدام صـور الفهـم، كانـت هـذه الصـور سـندًا لموضوعيتهـا، ولم يكـن القـول إن العـالم محـض وهـم، كذلـك لمبـدأ العليـة الـذي هـو إحـدى هـذه الصـور نتيجتـان ضروريتـان تؤيـدان الموضوعيـة: إحداهـما قانـون القصـور الـذاتي وهـو يحتـم أن تفسر

كل ظاهـرة بظاهـرة سـابقة، والآخـر قانـون بقـاء المـادة وهـو يقـضي بـأن غايـة العلـم ومثلـه الأعـلى الماديـة المطلقـة، بمـا في ذلك المعرفة نفسـها، فنقـول إنها وظيفـة الدماغ.

بَيْـدَ أنّ المـادة فكـرة مـن أفكارنـا، فـما الماديـة إلا تصورنـا للعـالم، ومـا العـالم إلا الوجهـة الخارجيـة للوجـود، ولـو كنا ذاتًا عارفة فحسـب لَـما عرفنا عن العالم سـوى أنه تصـور، ولكننـا نحـس في أنفسـنا غرائـز وميـولاً، ونـدرك أن الإرادة جوهر الإنسـان وفقًا للصـورة الرابعـة مـن صـور الفهـم، فيجـب وصـل التجربـة الظاهـرة بالتجربـة الباطنة، وفهـم العالم بوسـاطة الإنسـان، وحينئذ نـدرك أن الإرادة جوهر العالم أيضًـا، وأن العلية الطبيعيـة في مختلـف درجاتهـا مـن جنـس إرادتنـا، فالإرادة هـي الشيء بالـذات يتجلى في مختلـف الموجـودات، ولكـن هـذه النتيجـة أوسـع مـن مقدماتهـا في المذهـب؛ فـإن حيـاة إرادتنـا تنقـضي في صـورة الزمـان، وأفعالنا الإراديـة خاضعة لقانـون الداعي الذي هـو إحـدى صـور السـبب الـكافي، فبالإضافة إلينـا الإرادة نفسـها ظاهرة مـن ظواهر لا تـدرك إدراكًا مبـاشرًا كـما يدعـي، فـلا يمكـن بحـال أن تكـون شـيئًا بالذات مسـتقلاً عن تصـور الفهـم، فنحـن هنـا بـإزاء عيب أسـاسي في المذهـب، هـو الانتقال مـن التصور إلى الوجـود، والمذهـب يـرد كل الوجـود إلى تصـور، مـما يـدل عـلى قـوة فطرة العقـل التي يخالفهـا هؤلاء الفلاسـفة بالقـول ويَتَّبِعونهـا بالفعل.

أول مظاهـر الإرادة الكليـة الفعـل الآلي البحـث حيـث العلـة والمعلـول مـن طبيعـة واحـدة، وحيـث يمكـن إدراك علاقاتهـما مبـاشرة، ثـم تتنـوع القـوى الطبيعيـة إلى حـرارة ومغناطيـس وكهربـاء ومـا إلى ذلـك، فيتعـذر إدراك العلاقـات بسـب تبايـن العلـة والمعلـول، ثـم تظهـر الإرادة الكليـة واضحـة في عـالم الأحيـاء، فـإن الكائـن الحي يتكـون مـن باطـن، ويعمـل من باطـن، وهـذا يعنـي أن الإرادة الكلية هـي التي تصور أعضـاءه وتلائـم بينهـا وبـين البيئـة، وأنهـا هـي التـي تعمـل فيـه أثنـاء اليقظـة والنـوم دون انقطـاع، وعلاقـة العليـة هنـا أكـثر خفاءً فـإن العلية تبـدو كمؤثر أو دافـع، ويبدو المعلـول محتويًـا عـلى أكثر مـما في العلة، وأخـيرًا تصير العلـة داعيًا في الأحيـاء الحاصلين عـلى شـعور، وهنـا نعلـم أن علاقـة العليـة إرادة، والمعرفـة نفسـها ما هـي في الأصل إلا وسـيلة لـلإرادة تتوخـى منهـا صـورًا للحيـاة أرفـع وأقـوى قائمـة في الإفـادة مـن بعـض

الأشـياء واجتنـاب ضرر البعـض الآخـر عن درايـة وتوقع، والعقـل أعلى تجليـات الإرادة فهـو آلـة للحيـاة أكـثر إحكامًـا وتنوعًـا مـما للحيـوان مـن آلات؛ ذلـك أن آلات الحيوان ظاهـرة وغاياتهـا معروفـة محدودة، أمـا العقل فباطن يخفي غاية ويسـتخدم ما يشـاء مـن آلات مصنوعـة. هـذا التنـوع في الصـور الطبيعيـة صـادر عـما في الإرادة الكلية من حـب البقـاء وميـل للتحقـق إلى أقـصى حـد، وهـذا التنـوع أصـل تعـارض الموجـودات وتصارعهـا، يفـترس البـشر والعجـماوات بعضهـم بعضًـا، ويفترسـون جميعًـا النبـات، ويسـتهلك النبـات الهـواء والمـاء وغيرهـما مـن المـواد، الحيـاة شر، وكل مـا نصادفـه من خـير فهـو زائـف، وإذا كنـا نتصـور الحيـاة خـيرًا ونحـرص عليهـا ونسـعى إلى الاسـتزادة منهـا، فهـذا راجـع إلى مـا تبهرنـا بـه الإرادة الكليـة من خـيرات مظنونة وتثـيره فينا من آمـال كاذبـة لتسـتطيع البقـاء بوسـائل جديـدة. بنو الإنسـان يعتقـدون أنهـم يختارون غاياتهـم اختيـارًا وهـم في الحقيقـة مدفوعـون من حيث لا يشـعرون، يصـدق هذا على حفـظ الفـرد، وعـلى حفـظ النوع بالتناسـل، فإن «شـيطان النـوع» يهيج في الفـرد أقوى غريـزة ويدفعـه إلى إرضائهـا، ومـا هـو إلا أداة الإرادة الكليـة التـي تتـوق إلى البقـاء في النـوع. (وهنـا يسـهب شـوبنهور، ويقـول في المـرأة كلامًـا ورد مثلـه في جميـع اللغات).

الحيـاة شر: تشـهد بذلـك التجربـة كـما تقـدم، ويشـهد بـه النظـر في ماهيـة الألم واللـذة، الألم انفعـال إيجـابي، هـو ترجمـة عـن حاجـة مفيـدة للحيـاة، واللـذة إرضـاء هـذه الحاجـة وتلطيـف مؤقـت، فهـي انفعـال سـلبي، وإن بـدت حالـة إيجابيـة فتلك وسـيلة مـن وسـائل خـداع الإرادة الكليـة؛ لـذا كانـت انفعـالات الألم أقـوى في الغالـب، نلحظهـا ولا نلحـظ عـدم الألم، لا نلحـظ الصحـة والشـباب والسـلامة والحريـة حتـى تفوتنـا، واعتيـاد اللـذة يفـل مـن حدتهـا، وانقطـاع الـشيء المعتـاد يخلق آلامًـا جديدة، وكلـما زكا العقـل ودق الشـعور اشـتد الإحسـاس بـالألم، ألم الإنسـان أكـثر وأشـد من ألم الحيـوان، ويتفـاوت النـاس في عـدد آلامهـم وقـوة شـعورهم بهـا، كل هـذا يـدل عـلى أن مبـدأ السـبب الـكافي المنظـم للتصـور لا يصـدق عـلى الإرادة الكليـة التـي هي شيء بالـذات، إنهـا لَمشـكلة مـن الوجهتـين النظرية والعلميـة، لأنها مبدأ لا عقـلي، جوهر لا يفهـم وينبغـي ألا يفهـم!

على أنه يتفق أحيانًا للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية؛ وذلك حين نستغرق في التأمل الفني فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم، أو حين يتملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فنؤثر عليها الغيرية، الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم، الفنون من وحي الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر، الدرجة الدنيا فن العمارة، وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا في الطبيعة، الثقل والتماسك والمقاومة، وظهور القوة الكامنة في المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة، ثم تجيء الفنون الشكلية: النحت يُظهر الصورة الإنسانية في حال الحركة، أيْ تحقق الإرادة في الفرد وتغلّبها على العقبات التي تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان في عمومه، أما التصوير فيمثل الأخلاق، أيْ مختلف وجهات الإنسان في مختلف الظروف، فتبرز الملامح والإشارات، والنحت والتصوير يُظهراننا على المعاني بوساطة علاماتها الطبيعية، أمّا الشعر فيوحي بالمعاني بوساطة الألفاظ، وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان: الشعر الغنائي يظهر الألم الإنساني الناشئ من مغالبة الإرادة للعقبات، والشعر التراجيدي يظهر الألم الإنساني الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق، وأخيرًا الموسيقى، وهي فن يستغني عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان، فيشبه حياتنا الباطنة في تعاقب ظواهرها، ويعبر عن الانفعال مجردًا، أيْ عن السرور بالذات أو الألم بالذات، كل منهما مجردًا عن دواعيه، فليست الموسيقى صورة ظاهرة، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة في خط منحنٍ، أيْ في صورها البسيطة وصورها المركبة، فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها. غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة، ولا يتسنى لهم إلا غرارًا، فهناك وسيلة أخرى في متناول الجميع للتغلب على الأنانية التي تدفع بنا إليها الإرادة، هي أن نذكر وحدة البشر جميعًا، وأن نعتقد أنه يضطرب في كل منَّا موجود واحد بعينه، وأن الفردية والمباينة وهْمٌ خادع، هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية، ولمّا كانت اللذة محو الألم، كان كل ما

تستطيعه المحبة التلطيف من الألم؛ لذا تبدو المحبة في صورة الشفقة، فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية، وهي تدل على وحدة النوع الإنساني، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة، أما الفضائل المتعارفة فما هي إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير، فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون «إرادة الحياة» إنكارًا باتًّا، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية، أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة، إذ ما دام الوجود شرًّا فإن إرادة الوجود شر، والذي يجرب ألم الحياة ووهْم الفردية يفقد كل داعٍ للعمل، ومتى علمت إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى في النرفانا.

هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموع الأهواء وألم الحياة، وقد قال عنها شوبنهور إنها استقرائية تحليلية «ككل علم جديد بهذا الاسم» أو إنها «ميتافيزيقا تجريبية» بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا، وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية في مرحلته الأولى الطبيعية، وسيقوم لهما أنداد لعل آخرهم برجسون، وقد أدت بشوبنهور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة، في حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود، ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء، وكيف يخرج العقل من اللاعقل، ومهما يقل عن الحرب والاضطراب في الطبيعة، فإن كلاً من الموجودات الطبيعية منظم في ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتي أعماله وأحواله مطردة، ويلتئم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وكيف نتحرر من الإرادة الكلية؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة؟ فمن أين تأتي إرادة إنكار إرادة الحياة؟ وهل الشفقة هي النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب، أو أن المنطق يؤدي إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم، أو التعجيل بالقضاء عليهم، ما دام الوجود شرًّا بالذات؟ وفي الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهور، فكانوا أكثر إخلاصًا للمبدأ وللمنطق من الرجل الذي ما أبى على نفسه شيئًا من متاع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته، وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يُرِدْ أن يجمع بين هاتين

الديانتـين: ترمـي البوذيـة إلى الفنـاء التـام، وترمـي المسـيحية إلى كبـت الغرائز الحسـية لإطـلاق الحريـة للحيـاة الروحيـة والاسـتزادة منهـا إلى أبعـد حد، وشـتان بـين الموقفين! ولـئن كان القديـس بولـس قـد رفـع العزوبة المسـيحية فوق الـزواج، فهو قـد فاضل بين خيريـن، ولم يقـل إن الـزواج شر كـما توهَّـم فيلسـوفنا، وقديمًـا رفـع أفلاطـون وأرسـطو حيـاة الحكمـة فـوق الفضائـل الأخلاقيـة، ويقول شـوبنهور إن المسـيح هـو المثل الأعلى للـذي يفهـم مذهبـه حـق الفهـم؛ لأنـه ضحى بجسـمه الـذي هو معلـول إرادتـه وقتل في نفسـه إرادة الحيـاة.. فـما قولـه في أن المسـيح مـات ليخلـص البشر وأنه قـام من بين الأمـوات؟ إن هـذه الفلسـفة حافلـة بالاسـتدلالات الفطرية والتأويلات المعتسـفة.

وهـذه الفلسـفات الألمانيـة الضخمـة مركبة على نمـط واحد، ولا تفـترق إلا في المبدأ الأول وتوجيـه التفسـير بنـاءً عـلى هـذا المبـدأ، فمسـائل الفلسـفة وحلولهـا المختلفـة معروفـة مـن تاريخهـا، وكل الجهـد ينحـصر في اختيـار المبـدأ والحلـول، ثـم النـزول من أعـلى مراتـب الطبيعـة الماثلة أمامنا إلى أدناهـا لتبين عوامل التركيـب أو ما يبدو كذلك، ثـم عـرض هـذه العوامـل وتركيباتهـا كأنهـا مسـتنبطة اسـتنباطًا، حتى ليصبـح المذهب الفلسـفي لونًـا مـن ألوان الأدب، وهـو كذلك بالفعل عنـد الكثيريـن، وإذا أردنا أن ندل عـلى ميـزة لهـذه الفلسـفات، قلنـا إنهـا صدق فهـم الكائـن الحـي بأنه وحـدة متطورة بقـوة باطنـة هي التي سـماها أرسـطو بالصورة والعليـة الصورية، لا أنـه مركب صناعي مـن ذرات قائمـة بأنفسـها كـما يريـد المذهـب الآلي؛ لـذا نجـد هـؤلاء الفلاسـفة يـردون وحـدة الطبيعـة ووجوه الشـبه بين الأحيـاء إلى أن هذه الأحياء تجليـات أو خلائق أصل واحـد بعينـه، ويخالفـون القائلـين بتحـول الأنـواع بعضهـا إلى بعض بمر الزمـان، وهاتان فكرتـان سـيكون لهـما أثـر بالـغ فيما سـيأتي مـن مذاهـب روحيـة، وهما ظاهرتـان كل الظهـور في «التطـور الخالـق» ومـا رتبـه عليه برجسـون من أصـول وفروع.

الفصل الخامس

هربارت
(1776 - 1841)

(1) حياته ومصنفاته

هـو أقـدم مـن شـوبنهور، وقـد أخرنـاه لأنـه اتخـذ وجهـة مغايـرة لوجهـة الأربعـة المذكورين آنفًـا، فارتأى أن الأشـياء موجـودة حقًّـا وليسـت مجـرد تصـورات، وأن مهمـة الفيلسـوف قبولها كـما هـي ومحاولـة تفسـيرها، لا تركيب العـالم تركيبًـا مبدئيًّـا يقلـب الفلسـفة قصة شـعرية، وله محاولـة في تطبيـق الرياضيات عـلى الظواهـر النفسـية حتـى يجعـل مـن علـم النفـس علـمًا مضبوطًـا كسـائر العلـوم الطبيعيـة، فـكان مـن هـذه الناحيـة زعيـمًا لمدرسـة سـنصادف فيما يـلي بعـض أتباعها البارزيـن.

كان أسـتاذًا بجامعـة جوتنجـن (1805) ثـم بجامعـة كونجسـبرج، أهـم مؤلفاتـه: «مـا بعـد الطبيعـة» و«علـم النفـس مؤسسًـا للمـرة الأولى عـلى التجربـة والميتافيزيقـا والرياضـة» و«موجـز علـم النفـس».

(2) الميتافيزيقا

الفلسـفة توضيـح المعـاني التـي يقـوم عليهـا العلم، ولمّـا كانت هذه المعـاني لا تخلو مـن تناقـض، كانـت مهمـة الفيلسـوف العمـل عـلى رفعـه، هـذا التناقض أدركـه زينون

وظـن أنـه لا مخـرج منـه، ورأى فيـه الشـكاك سـببًا للعـدول عـن الميتافيزيقـا، وقبلـه هيجـل عـلى أنـه ماهيـة الفكـر والوجـود، ولكـن مبـدأ عـدم التناقـض قانـون العقـل، ويجـب رعايتـه مـا دام العقـل، والوقـوف عنـد الشـك عجـز، وإن قليـلاً مـن التفكـير يقنعنـا بفسـاد هـذا الموقـف؛ فإنـه إذا كان وجود الأشـياء موضع شـك، فما من شـك في أنهـا تبـدو موجـودة، وإذا لم يكـن هنـاك شيء لم يَبْـدُ شيء، عـلى أن مـن الممكن الشـك في كـون الأشـياء مطابقـة لتصورنـا، وهـذا الشـك نقطـة بداية الفلسـفة، وهو ينشـأ من النظـر في المتناقضـات.

المعـاني المتناقضـة هـي بنـوع خـاص: معـاني المـادة والزمـان والحركـة والجوهـر والعـرَض والعلـة، فالمـادة والزمـان يشـتركان في كونهما «وحدة متكثرة» مـن حيث إنهما قابـلان للقسـمة، وهـذا أصـل المتناقضـات الـواردة عنـد زينـون وكانـط، والحركـة جمع بـين الوجـود واللاوجـود، والجوهـر عبـارة عـن شيء واحـد بعينـه هـو في الوقت نفسـه كثـير بمـا يضـاف إليـه مـن أعـراض أو قـوى، والعلـة إذا كانـت خارجيـة كان معناها أن الـشيء المتغـير بهـا هـو كـما كان مـن قبـل (مـا دام هـو هـو) وليس كـما كان مـن قبل (مـا دام معتـبرًا قـد تغير)، وإذا كانـت داخلية كالفعـل الإرادي، كان معناها أن موجودًا واحـدًا بعينـه فاعـل ومنفعـل في آن واحـد، أيْ إنـه مـزدوج وليـس واحدًا.

لأجـل رفـع التناقـض يجـب القول بأن ما يوجد في الخارج ليسـت الأشـياء المحدودة الباديـة في الحـس، وهـي متكثرة كما سـبق القول، بل كيفيات مقابلـة للكيفيات المدركة بالحـواس، كل منهـا بسـيط مطلـق في نوعه، وأن الأشـياء البادية في الحـس تأليفات من صنعنـا؛ ومِـنْ ثَمَّـة ذاتيـة نسـبية، ولا تناقـض في كـون الكيفيـات جميعًـا مطلقـة، مـن حيـث إن الموجـودات الجسـمية هـي التـي تتنـافى ويحـد بعضهـا بعضًـا، وموجوداتنـا غـير ممتـدة، مثلهـا مثـل مونـادات ليبنتز، مع هـذا الفارق وهـو أنها ليسـت مُركبة من أحـوال وإنمـا هـي بسـيطة كل البسـاطة، وليسـت متغيرة وإنما هـي ثابتـة لا تتغير، وما التغـير إلا تغـير العلاقـات المتبادلـة بـين الكيفيـات، لا تغـير الكيفيـات أنفسـها، وهكـذا اعتقـد هربـارت أنـه أنقذ مبـدأ عـدم التناقض.

(3) علم النفس

الأنـا أحـد تلـك الموجـودات البسـيطة، وفعلـه الجوهـري صيانـة ذاتـه ومدافعـة الآخريـن، وتعـدد ظواهرنا الشـعورية نتيجة هـذه المدافعة، فما الظاهرة الشـعورية إلا مجهـود النفـس في سـبيل البقـاء، ومـا الفكـر إلا جملة علاقـات الأنا بسـائر الموجودات، والظواهـر الشـعورية تـروح وتجـيء، وتشـتد وتضعـف، فلهـا إذن وجـه كمّـي، ويمكـن دراسـتها بتطبيـق الرياضيـات، لم يلـج علـماء النفـس هـذا الطريـق بسـبب شـدة تغـير هـذه الظواهـر حتـى لتبـدو متأبيـة عـلى القيـاس، ولكـن حسـاب النهايـات الصغـرى يطبـق العـدد على عـين الحركة أو التغـير دون حاجة إلى تعيين الكميـات المتغيرة؛ فمنذ استكشـاف هذا الحسـاب أصبح من الممكن دراسـة تغير الشـعور دراسـة رياضية دون حاجـة إلى وحـدة ثابتـة تقاس بها الظواهر قياسًـا مباشرًا، يكفـي أن نعتبر هذه الظواهر بمثابـة قـوى متعارضة، فـإذا تعارضت ظاهرتـان بنفس القوة، وقفـت كل منهما الأخرى وانتقلتـا مـن مجـال الشـعور إلى مجـال اللاشـعور؛ وإذا ما اشـتدت إحداهـما عادت إلى مجـال الشـعور وإلى الحركـة، فحسـاب هـذا الوقت أو التعـادل وهـذه الحركة موضوع الدراسـة الرياضيـة للنفـس، فهربـارت يتصـور الظواهـر الشـعورية قـوى متقابلـة عـلى مثـال الكيفيـات الخارجيـة، أو يتصـور العـالم الخارجـي عـلى مثـال عـالم النفـس، ولكن معادلاتـه فقـدت كل قيمـة لأنـه أقامهـا على عـدد كبير مـن الفروض جـاءت في الغالب متنافيـة مـع الواقـع، وسـنرى في البـاب التـالي محـاولات أخـرى لإدخـال الكـم على علم النفس.

المقالة الثانية

الفلسفة في فرنسا

تمهيد

كان الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر صدى للفكر الإنجليزي، ولكنه بدأ يستعيد أصالته ويستحدث مذاهب خاصة، فما إن أفاق من غمرات الثورة ورأى ما عقبها من خراب مادي واضطراب معنوي وقلق اجتماعي حتى شرع في البناء وفي نفس كل عامل من عمال هذا المشروع الخطير يقين لا يتطرق إليه الشك بأن علة العلل الاضطراب المعنوي أو فساد العقيدة في «القيم العليا»، فعملوا جميعًا -كل بطريقته الخاصة- على استرداد الإيمان بهذه القيم، فظهر مذهب نفسي روحي يهزم المادية هزيمة ماحقة، وتداولته الأجيال إلى أيامنا حتى ليعد طابع الفكر الفرنسي، وقام بعض الكاثوليك يحطمون مبادئ القرن السالف في الاجتماع، وينادون بالعودة إلى العقيدة السلفية، وقام غيرهم ينكرون هذه المبادئ من ناحيتهم، ويعلنون عداءهم للميتافيزيقا واستمساكهم بالواقع، مع إعلانهم في الوقت نفسه أن «الواقعية» عندهم ليست مرادفة للمادية ومبطلة للقيم، فالفصلان الأولان من هذه المقالة يتحدثان عن فريقين من رجال المذهب الروحي والفصل الثالث يعرض المذهب الواقعي.

الفصل السادس

المذهب الروحي

تمهيد

زعم كوندياك أن تمثالاً على شكل الإنسان حاصلاً على مجرد الحياة عاطلاً من كل ميل أو قوة أو تعيين أيًّا كان، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعاني والانفعالات اكتسابًا آليًّا بيَّن هو طريقته بتحليل دقيق، وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر، وحزبًا سياسيًّا أيَّد بونابرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد، من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجه؛ وقد تدرجت هذه المعارضة، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة، وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوي في الحياة النفسية؛ وقال دستو دي تراسي: وفيه أيضًا قوى عقلية، وقال مين دي بيران، وهو أعمقهم فكرًا وأبعدهم أثرًا: وفيه نفس مستقلة بذاتها وميول أصيلة إلى الميتافيزيقا وإلى الدين، فكان مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة، هؤلاء الثلاثة أركان الفئة، وثانيهم هو الذي اقترح لفظ Ideologue -أو «معنوية»- للدلالة على فلسفتهم التي تطرح جانبًا النظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة «المعاني» (بالمعنى العام أيْ الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها، فدُعوا ideolagues -أيْ أصحاب

المعاني- ولكن هذا الاسم انصرف أيضًا إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي أو «الميتافيزيقا المظلمة» على حد تعبير بونابرت نفسه، وقد ضممنا إليهم عالمًا طبيعيًّا شهيرًا، هو لامارك، أبدى رأيًا في الكائن الحي وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكانًا في تاريخ الفلسفة.

(1) لامارك (1748 - 1829)

بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وجيولوجية، فدَوَّن سنة 1776 رسالة «في علل أهم الوقائع الطبيعية» عارض فيها نظريات لافوازييه بغير توفق كبير؛ وفي السنة عينها بعث إلى أكاديمية العلوم برسالة «في أهم ظواهر الجو»، ثم عكف على دراسة النبات، ونشر كتابًا في ثلاثة مجلدات عنوانه «النبات الفرنسي، أو وصف موجز لجميع النباتات التي تنمو بفرنسا نموًّا طبيعيًا، مرتبًا تبعًا لمنهج تحليلي جديد، مع ثبت بأصرح مزاياها في الطب وفائدتها في الفنون» (1778)، وفي 1794 عُيِّن أستاذًا لعلم الحيوانات اللافقرية، فخطر له أن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا «حين كونت سائر الحيوان بمعونة زمن طويل وظروف مواتية» وصرح بذلك في خطبة افتتاح دروسه لسنة 1800 فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية، وقد قال: «كل علم يجب أن يكون له فلسفته... فهو لا يتقدم حقًّا إلا بهذه الواسطة»، ونشر سنة 1809 كتابًا في «فلسفة الحيوان» يشرحها فيه.

على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور في المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء، أجل لقد سلم بالتولد الذاتي، لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهرباء قد تنقل غير الحي إلى حي بكيفية متقطعة وفي نطاق ضيق، فالحياة في الأصل من خلق الله، أوجد الله أصولاً طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مُركبة تركيبًا معينًا، فمثلاً نموذج الحيوان الفقري يتضمن عينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسنانًا وأرجلاً، بَيْدَ أنّ في هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعًا

آخـر أو ضامـرة أو معدومـة بالمـرة، فهـذه الاختلافـات الطارئـة عـلى النمـوذج وليـدة ظـروف أفسـدته، أو وليـدة تطـور يرجع إلى أن البيئـة بتربتها وغذائهـا ومناخها تولد في الحيـوان حاجـات مختلفـة، فيبـذل مجهـودًا لإرضاء حاجاتـه، وينتهي مجهـوده المتصل إلى تعديـل الأعضـاء، بـل إلى نقلها مـن موضـع إلى آخـر مـن جسـمه فـإن اسـتخدام العضـو ينميـه، وعـدم اسـتخدامه يهزلـه أو يضمـره بالتدريـج، والوراثـة تنقـل العضـو عـلى حالـه مـن النمـو أو الهـزال أو الضمـور، وهـذا يفـسر لنـا مثـلاً عـدم تـوازي عيني السـمك المسـطح «فقـد اضطرتـه عاداتـه إلى السـباحة عـلى جانبيـه المسـطحين... وهو في هـذا الوضـع يتلقـى مـن الضـوء في أعـلى أكثر مـما يتلقى في أسـفل، ولمّـا كان بحاجة لإدامـة الانتبـاه إلى مـا فوقـه، فقـد اضطـرت هـذه الحاجـة إحـدى العينـين إلى الانتقال والحلـول في المـكان الغريـب المعـروف»، هـذه عوامـل التطـور في نطـاق النمـوذج عند لامـارك، وقـد فطـن إلى تنازع البقاء والانتخـاب الطبيعي فلاحظ أن القـوي من الحيوان والأقـوى سـلاحًا يفـترس الضعيـف، ولكنـه لم يتوسـع في هذه الفكـرة، ولم يُعِرْهـا مثل ما سـيعيرها درويـن مـن أهميـة كبرى.

(2) كابانيس (1757 - 1808)

طبيـب عُنـي بدراسـة «العلاقات بـين الطبيعي والمعنوي في الإنسـان» وهـذا عنوان كتابـه وموضوعـه (1802)، يأخـذ فيـه عـلى كونديـاك أنـه لم يلتفـت لغـير الإحساسـات الخارجيـة، فأغفـل التأثـيرات المتـواردة بـلا انقطـاع عـلى الدمـاغ مـن جميـع الأعضـاء الداخليـة، والتـي تشـهد بـأن الشـخص يولـد حاصـلاً عـلى رأسـمال أصيـل يؤثـر في كل مـا يـرد مـن خـارج فيلونـه بلـون خـاص، هـذا هـو مزاجـه الـذي يميـل بـه إلى خلـق معـين، أو يسـبب لـه الاضطـراب العصبـي والجنـون دون مـا تأثـير خارجـي، إن الأفعال الغريزيـة تنقـض رأى كونديـاك، والغريـزة مركـب مـن حـركات يشـبه تركيـب الفعـل المـروي، ويخـرج إلى الفعـل بمناسـبة إحسـاس باطن، فـلا يمكن أن تفسر بتأثـير خارجي، كـما أنّ تأثـيرًا خارجيًّـا لا يفـسر عمـل المعـدة مثـلاً أو أيّ عضـو آخـر، وقـد اصطنـع كابانيـس المنهـج المـادي فـرد كل فعـل مـن أفعـال الإنسـان إلى عضـو فيـه، وقـال فيـما قـال: «إن الدمـاغ يفـرز الفكـر كـما تفـرز الكبـد الصفـراء»، عـلى أنـه لم يصطنـع

المذهب المادي فترك الباب مفتوحًا للإيمان بالعلل الأولى، وإن تكن هذه العلل في رأيه «فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا».

(3) دستو دي تراسي (1754 - 1836)

قلنا إنه واضع لفظ Idéologue، وقد دَوَّن «مبادئ المعنوية» في أربعة كتب: الأول في «المعنوية» (1801) والثاني في «الأجرومية العامة» (1803) والثالث في «المنطق» (1805) والرابع في «الإرادة» (1815).

وهو يعارض كوندياك في تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة، يضع كوندياك الإحساس قبل الحكم ويُخرج من الحكم النزوع؛ فيقول دي تراسي: ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فورًا، أيْ حكم مقارن للإحساس، ثم إن الإحساس باللذة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة، ويمكن أن يثير نزوعًا سابقًا على الحكم، وإذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء، كذلك ليست الغريزة مكتسبة، ولكنها نتيجة مباشرة لتركيب الحيوان، مثلها مثل الهضم أو أيّ وظيفة أخرى، وأيضًا لا يكفي اللمس المنفعل لإظهارنا على «الخارجية» ولا بد لذلك من قوة الحركة، فإن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الإرادي يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها، وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا إحساسات خاصة.

(4) مين دي بيران (1766 - 1824)

هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دي تراسي، الآخذين بأقوالهما وبمبادئ كوندياك، وكان ذا مزاج قلق، وكان ميالاً للاستبطان قديرًا عليه قدرة فائقة، وجد في نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بحالات عضوية متأبية على إرادته، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة، وفطن إلى أن المعاني والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات

الحسـية الظاهريـة، وحـدث أن أعلـن المجمـع العلمي سـنة 1799 موضوعًا للمسـابقة هـو: «مـا تأثـير العـادة على قـوة التفكير؟» فـدَوَّن رسـالة «في العـادة» فـازت بالجائزة، وأعقبهـا برسـالة تكميليـة، وقـد بـيَّن أن فينا قوة فعليـة إلى جانب الانفعـال الذي يعول عليـه كونديـاك، وأن تأثـير العـادة يختلـف في الانفعـال وفي الفعل؛ فالانفعـالات جميعًا تضعـف بالتدريـج حتى تنمحي إذا ما اسـتطالت أو تكررت، كالإحسـاس المتصل برائحة بعينهـا فإنـه ينتهـي إلى العـدم؛ لأن اتصالـه وتكـراره يضعف قـدرة العضـو الحاس على مزاولـة الجهـد أو الشـعور بالمقاومـة، في حـين أن الأفعـال أو الإدراكات تـزداد وضوحًـا بازديـاد حركـة العضـو الحـاس وتضـاؤل الانفعـال، كالرؤيـة فإنهـا تتميـز إذا مـا اعتـدل تأثـير العضـو ووهـج اللـون، أو ضعف الشـعور بحركات عضـلات العينين بتأثـير العادة، وعـلى العكـس يغمـض الإدراك حتـى يصـير انفعـالاً إذا ضعفت حركة العضـو الحاس أو سـكنت؛ وإذن فـالإدراك غـير الانفعـال، ولكـن العادة تكسـب الأعضاء الحاسـة سـهولة وسرعـة وسـدادًا في حركتهـا فتضعف الشـعور بالقسـط الفعـلي في الإدراك حتـى تزيله، وفي الذاكـرة أيضًـا فعـل وانفعـال: فثمة فرق بـين عودة الصور إلى الذهـن عودة تلقائية وبـين اسـتعادتها بـالإرادة، والعقـل مـن جهتـه لا يتكون حقًّـا إلا بحصوله عـلى الألفاظ وهـي إشـارات إرادية وحـركات مقابلة للمعـاني دالة عليها، ومن شـأن العادة أن تجعل العقـل يربـط بـين هـذه الحـركات وبـين المعـاني المقابلة لهـا بسرعـة وسـداد متزايدين، وليـس صحيحًـا مـا قالـه كونديـاك مـن أن قـوة التفكـير قائمـة كلهـا في الإشـارات أو الألفـاظ، إذ كيـف كان يمكـن خلـق الإشـارات مـن دون فعـل الفكر؟ فكل تقـدم فكري فهـو يتوقـف عـلى الجهـد الباطن الـذي يوجد عـادات فعليـة جديـدة. وفي 1805 أعلن المجمـع العلمـي موضوعًـا آخـر للمسـابقة هـو: «كيـف يمكـن تحليـل قـوة التفكير وما هـي القـوى الأوليـة التـي يجـب الاعـتراف بها لهـا؟»، وضـع هـذا السـؤال «المعنويون» الذيـن كانـوا يؤلفـون أكاديميـة العلوم، فـدّوَّن مين دي بيران «رسـالة في تحليـل الفكر»، كانـوا يقصـدون بالقـوى الأوليـة مظاهـر الإحسـاس في تحولـه، وفهـم هـو أن المطلـوب القيـام بتحليـل يكشـف عـن «أبسـط وأوكـد معرفـة تصير بهـا جميع المعـارف ممكنة» فقـال: إن الظاهـرة الأوليـة هـي الجهـد العضـلي، بـه يعرف الأنا نفسـه معرفـة مباشرة أنـه قـوة تعلـو عـلى الجسـم وتحـدث حركـة عضليـة أيْ توتـرًا تسـتطيله بـالإرادة،

وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية في مادة تقاومه، ونحن نجد في كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين: قوة لا مادية ومقاومة مادية، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة، إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلاً عن الفعل في الجسم، كما اعتقد ديكارت، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذي تفعل فيه، أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والحس على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع، فإنه يؤدي -وقد أدى بالفعل- إلى إنكار فاعلية النفس في الجسم، كما رأينا عند مالبرانش وليبنتز وغيرهما، وفي معرفة الأنا لنفسه في الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعاني الأولية: معاني الوجود والجوهر والوحدة والذاتية، ومعنى القوة أو العلة مدركًا إدراكًا مباشرًا لا مستنتجًا بالاستدلال، ومعنى الحرية متجليًا في معارضة الإرادة للنزوع، هذه المعاني يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة، الحقيقة أنها أصيلة مستمدة من صميم الوجدان، وهي شروط الفكر وأصول العلم، ولكن هذا لا يعني من جانب مين دي بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة، فإن منهجه نفسي، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس، ولمّا فكر في المسائل الميتافيزيقية والدينية عالجها بالمنهج النفسي، فكان مؤسس علم النفس الديني.

وهو لم يفكر في الدين إلا بعد تفكير في الأخلاق، كان قد أغفل ما تلقاه من الدين في حداثته، واعتقد في وقت ما أن الرواقية تتفق مع مذهبه لما تقول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد في نفسه قوام حياته القلقة المضطربة، ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها على الحساسية، وقد سجل هذه التجربة في «جريدته الخاصة» ثم شرع يضع تأويلها الفلسفي في كتاب سمّاه «محاولات في علم الإنسان» ولم يتمه، إنه ينتقد أدلة ديكارت على وجود الله، فيقول إن الانتقال من النفس إلى الله بموجَب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هي: ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق؟ إذ إن هذه العلاقة تختلف بالمرة عمّا نعلمه من علاقات علية، ثم لا يمكن الجزم بأن فكرة الله فكرة محصلة، فقد تكون للنفس قدرة خفية على الاستكمال إلى غير نهاية؛ ومِنْ ثَمَّة على إبداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود ليكون علة

الفكـرة التـي تصـوره، ثـم إن الدليـل الوجـودي غلـط مـن حيـث إن الوجـود لا تفاوت فيـه بـين الجواهـر والأعـراض، ما دامـت جميعًا مجـرد أفكار، فـلا يبقـى إلا الرجوع إلى النفـس، وحينئـذ نـرى النفـس «تماس منبع كل حقيقـة وكل نور، وتحس اللـه واللانهاية في إشراقـات العبقريـة الفجائيـة، وفي الوثبـات الآتيـة نحـو الحقائـق العليـا، وفي البروق اللامعـة خـلال السـحب المخيمـة عـلى عقولنـا، وفي إلهامـات وعواطف مسـتعصية على التعبـير»، فيكـون للإنسـان حيـوات ثـلاث مقابلـة للأنظمـة الثلاثـة عنـد بسـكال: حياة حيوانيـة خاصيتهـا إحسـاس وتخيـل، أيْ مجـرد انفعـال، وحيـاة إنسـانية هـي الإدراك مـع الفعـل أو الجهـد، وحيـاة إلهيـة هـي انفعـال وقبـول مـن عـلٍ، بَيْـدَ أنّ مـين دي بـيران يسـأل نفسـه: كيـف الاسـتيثاق مـن أن أصـل هـذه التجربـة إلهـي؟ إذا سـلمنا بأنهـا ليسـت مـن فعـل النفس لكوننـا لا نشـعر بأننا نحدثهـا، فكيف التدليـل على أنها ليسـت مـن فعـل الجسـم؟ ولا سـيَّما أنه لاحـظ اندفاعًا منـه إلى أفـكار وعواطف دينية في حـالات معينـة مـن جسـمه وأوقـات معينـة مـن السـنة، كما لاحـظ وجه الشـبه بين المؤمـن المنفعـل بالنعمـة وبين النائم الـذي يتلقى الإيحاء في النـوم المغناطيسي، ولاحظ أثـر هيئـة الجسـم في إثـارة أفـكار وعواطف وحـركات معينة، وقد لازمه الشـك في هذه المسـألة طـول حياتـه مـع ميـل متزايـد إلى الاعتقـاد بـأن التجربة الدينيـة إلهيـة، وبأنه يسـتحيل أن ننكـر عـلى المؤمـن مـا يحس مـن اطمئنان وسـعادة وبهـاء، ولم يكن الدين عنـده عقيـدة محـدودة وكنيسـة معينـة، وإنمـا كان مجـرد عاطفـة، ولو أنـه كان يدرس إنجيـل يوحنـا وكتاب التشـبيه بالمسيح وكتب الأسـقف فنيلـون، وهكذا سـيكون الحال عنـد معظـم الذيـن يلجـأون إلى التجربة الدينيـة بهذا المعنـى، وأشـهرهم وليم جيمس وهـنري برجسـون، وهـذه روحانيـة هزيلـة تدعنـا مترددين في التجربـة الدينيـة أهـي حقيقـة أو وهْـم، وكل مـا تصـل إليـه الكشـف عـن حاجـات وأمانيّ للإنسـان تسـمو به فـوق الحيـاة الأرضيـة، دون أن تدلـه على حقيقـة معينة وغاية واضحـة، وقد عرف مين دي بـيران هـذا النقـص في منهجـه، فاعتنق المسـيحية ومـات عليها.

(5) لاروميجيير (1756 - 1837)

هـذا المذهـب الروحـي أعلنـه في الجامعـة نفر مـن المفكرين اتصلوا بمـين دي بيران

وتأثروا بـه، أولهـم لاروميجيـر ألقـى «دروسًـا في الفلسـفة» بكليـة الآداب باريـس (1811) ثـم نشرهـا في كتـاب (1815 - 1818)، يُعـرّف الفلسـفة بأنهـا طريقـة تحليليـة تُرجـع المعـاني إلى فعـل قوانـا المعروفـة فتبطـل الاعتقـاد بأنهـا نابعـة مـن قـوى عليـا خفيـة، في هـذا التعريف اصطناع لطريقـة كونديـاك، واحتجاج عـلى الرومانتية الألمانية، ولكنـه يعتمـد، ليـس فقـط عـلى الحس الـذي هو قـوة انفعالية، بـل أيضًا عـلى الانتباه الـذي هـو قـوة فعلية، فيسـتخرج منه المضاهاة التي تستكشـف علاقات الأشـياء وتمهد للحكم والاسـتدلال.

(6) روايي كولار (1763 - 1843)

سـياسي أكـثر منـه فيلسـوفًا، ألقـى دروسًـا بكليـة الآداب بباريـس (1811 - 1814) عـارض فيهـا فلسـفة كونديـاك بفلسـفة ريـد، فأدخل هـذه الثانيـة في التعليم بفرنسـا، إن «فلسـفة الإحسـاس» تقـوم عـلى التصوريـة التـي تركـب الأشـياء مـن الانفعـالات، فيلـزم عنهـا أن الأنـا مجموعـة إحساسـات، وأن الطبيعـة مجموعة كيفيات محسوسـة، وأن اللـه مجموعـة معلـولات: فـلا جوهـر، ولا بقـاء متصـل في الزمـان، ولا قـوة فاعلية، فننتهـي في الميتافيزيقـا إلى الشـك (العدميـة)، وفي الأخـلاق إلى الأنانيـة مـن حيـث إنـه ليـس لغيرنـا (بـل ولا لنـا) وجـود جوهـري، ولكـن «فلسـفة الإدراك» (وهـي فلسـفته) تقـوم عـلى وقائـع أصيلـة بيِّنة بذاتها مشـتركة بين جميع بني الإنسـان، هـي وجود الأنا كجوهـر مفكـر باقٍ عـارف ذاته معرفـة مباشرة، وعارف بقـاءه بالذاكرة، وعـارف عليته في الفعـل الإرادي والانتبـاه، وبـضرب مـن الاسـتقراء ننتقـل طبعًـا إلى الأشـياء الطبيعية الجوهريـة والبقـاء والعليـة، لمـا نصادف منهـا من مقاومـة، ونرى بينها مـن تفاعل، مع حـذف مـا في فاعليتنـا مـن تفكـير وإرادة، ثـم نتأدى من فاعليـة الأشـياء إلى فاعلية الله باعتبـار أن العلـل الجزئيـة لا تتفـق إلا بفعـل علـة واحـدة كليـة القدرة.

(7) فيكتور كوزان (1792 - 1867)

دخـل مدرسـة المعلمـين العليـا بباريس ليتخـرج فيها أسـتاذًا للأدب، فما ان اسـتمع

فيها إلى لاروميجيير ذات يوم من سنة 1810 حتى مال إلى الفلسفة وعوّل على أن يخصص لها حياته، وفي السنة التالية استمع إلى روايي كولار بكلية الآداب، ثم اتصل بمين دي بيران، وفي 1814 عُيِّن أستاذًا للفلسفة بمدرسة المعلمين، وفي 1815 ندبه روايي كولار ليحل محله بكلية الآداب، فكان محاضرًا بارعًا وفيلسوفًا سطحيًّا، وهكذا كان شأن أستاذيه وشأن مريديه وتلاميذه، وفي هذه الفترة كان على رأي أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الأسكتلنديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات (1817، 1818، 1824) والتقى بشلنج وهيجل وأخذ عنهما، فكان له مذهب جديد، ورُقّي إلى مرتبه الأشراف، وعُيِّن عضوًا بمجلس شورى الدولة، ومديرًا لمدرسة المعلمين، ومديرًا للجامعة، وأخيرًا وزيرًا للمعارف، فهيمن على التعليم وبرامجه مدة طويلة، أهم كتبه: كتاب «التاريخ العام للفلسفة» وكتاب «في الحق والجمال والخير» وهو كتاب مشهور نقَّحه مرارًا.

مذهبه الجديد يرمي إلى «استخلاص عقيدة النوع الإنساني» أيْ استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق؛ لذا سماه «التخير» eclectisme فكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة، وهو الذي أدخل تاريخ الفلسفة في التعليم الجامعي بفرنسا وأثار الاهتمام بالتأليف فيه، وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى: المذهب الحسي أو المادي الذي يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيرًا آليًّا، والمذهب العقلي أو الروحي الذي يفسر الوجود تفسيرًا منطقيًّا، ومذهب الشك الذي يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين، والمذهب الصوفي الذي يحسم الشك بالإيمان الديني ويطلب الحقيقة خارج الإنسان، ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب في أدوار مختلفة، ولكن واحدًا من هذه المذاهب ليس حقًّا بالإطلاق ولا باطلاً بالإطلاق، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلائمة فتسقط عناصرها الباطلة، وهذا تعريف التخير ومنهجه، فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسي صادقًا في قوله بالمادة، مخطئًا في إنكار الروح والمعاني العقلية التي يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائمًا بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي، وبذا يتبدد الشك، ونستغني عن المذهب الصوفي، إذ لا حقيقة للوحي، وكل الحقيقة قائمة في الفلسفة التي هي غاية نمو العقل الإنساني.

وقـوام مذهبـه الجديـد وحدة الوجـود حيث تتلاءم الأضـداد، إن الحقائـق المطلقة التـي نجدهـا في عقلنـا تتطلـب عقـلاً مطلقًـا؛ وبذا يقـوم الدليـل على وجـود الله (على طريقـة القديـس أوغسـطين). وبـذا يحتفـظ كـوزان بالمنهـج الفرنسي الـذي يذهب من علـم النفـس إلى الميتافيزيقـا، وينبـذ قـول الألمـان بحـدس عقلي يـدرك المطلـق مباشرة؛ وبـذا نخـرج مـن الذاتيـة إلى الموضوعية، ولمّـا كان الله غـير متناهٍ كان الموجـود الأوحد، ولمّـا كان اللـه عقـلاً كان وجدانًـا، والوجـدان يتضمـن التنـوع والتبايـن، فالله يسـتخرج الكـون مـن ذاتـه بتطـور إرادي، كما يسـتخرج الإنسـان من نفسـه فعلـه الإرادي؛ وهذا التطـور الإرادي في اللـه هـو مـع ذلـك ضروري لازم مـن كمالـه باعتباره العلـة المطلقة؛ إذ إن مثـل هـذه العلـة لا تسـتطيع ألا تخلـق، فحيـاة الكـون -ومِـنْ ثَمَّـة حيـاة البـشر والشـعوب- مظهـر الحيـاة الإلهيـة، وكل ما هو موجـود هو عقلي، فالنجـاح يبرر الفعل أيًّـا كان كـما قـال هيجل، وقد ثارت مناقشـات حـادة حول هذه الأقـوال، كان من أثرها أن كـوزان تحـول منـذ 1833 مـن وحـدة الوجـود إلى الإلـه المفـارق! ولا نـدري إن كان هـذا التحـول صـادرًا عـن اقتنـاع أو عن حـرص على سـمعة الجامعة وعـلى ترقيه هو في مناصـب الدولـة، ولكنـه ظـل إلى النهاية على المبدأ العقـلي المنكر للوحـي، وبالرغم من سـلطانه عـلى التعليـم كان نفوذه ضئيـلاً على جمهـرة المثقفين.

الفصل السابع

المذهب الفلسفي

(1) لويس دي بونالد (1754 - 1840)

المذهب الفلسفي معارض للمذهب الفردي؛ فهو ينكر عليه دعواه أن الفرد من بني الإنسان كائن قائم برأسه وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد، ويعارض هذه الدعوى بتوكيد ضرورة الاجتماع، وهو ينكر عليه دعواه أن العقل الفردي يبلغ إلى الحق بقوته الذاتية، ويعارض هذه الدعوى بإرجاع العلم الإنساني إلى وحي أول نزلت به من لدن الله ألفاظ اللغة والمعاني المقابلة لها فتناقلها السلف، ولويس دي بونالد زعيم الناقمين على فلسفة القرن الثامن عشر الفردية، الحاملين على الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة، هاجمها في كتاب نشره سنة 1796 بعنوان «نظرية السلطة السياسية والدينية» ثم دأب على شرح آرائه في كتب عدة أهمها «تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي» و«الشريعة الأولى» و«فحص فلسفي عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية». لقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده، إنهم جميعًا صدروا عن الخطأ الذي قامت عليه البروتستانتية وهو الفردية، ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله، وأنه طيب بالطبع رديء بالاجتماع، وأن التشريع يؤخذ من مجرد معنى الإنسان من دون نظر إلى استعداداته وطباعه وماضيه وظروف المكان والزمان، الحق أننا عرضة بالطبع للانقياد إلى الأهواء، وأننا إنّما نستمد من المجتمع أسباب نموّنا واستكمالنا والقوة التي نسيطر بها على أنفسنا، فالإنسان الطبيعي إنسان اجتماعي، والاجتماع

ضروري لا عرفي، وإذا كانت القوانين هي «العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء» كما عرفها مونتسكيو -وإنها لكذلك- كانت الطبيعة لا الغالبية هي التي تضع القوانين بإنشاء عادات تكتسب قوة القانون، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون، بما يحدث عنهما من اضطراب، فيجب القول بأن السلطة في الأصل من عند الله، بمعنى أن الله وضع ضرورة السلطة في طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم: «إن الناس متشابهون إرادة وعملاً، ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملاً، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون نظامًا ضروريًّا من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع»، والمجتمع الأول هو الأسرة، يبدو فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلطة، فيجب احترام الأسرة بما هي كذلك، وإذن يجب اعتبار الزواج عقدًا غير قابل للفسخ، فإن الطلاق يفترض أن الزوجين فردان على حين لا توجد فردية بعد عقد الزواج بل توجد الأسرة، ومهمة المجتمع تكميل الأسرة لا هدمها. والعلم الإنساني من عند الله، إن المذهب الفردي يقيم من عقل الفرد حاكمًا في كل موضوع، فيؤدي إلى تضارب الأحكام، وهناك حقائق كلية مشتركة بين جميع الناس يجب الإيمان بها، إن الفرد حاصل على العقل، ولكنه لا يعقل المعنى إلا باللفظ الدال عليه، والمجتمع هو الذي يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعاني بوساطتها، ليست اللغة من إنشاء الإنسان، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرفي، ولكننا قلنا إنه ضروري، فيجب القول إن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية، وإن الإنسان مدين بكل شيء للمجتمع، أجل قد تكفي الصور الحسية لمعاني الماديات، أما المعاني الروحية، كالفضيلة والعدالة وما إليهما، التي هي أساس الاجتماع والأخلاق، ومعاني الأفعال على اختلاف ضروبها، مثل قولنا أفكر وسأمشي فمستحيلة بدون الألفاظ المعبرة عنها، وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحي، ولكن هذا الفكر كامن في العقل، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكي ندرك المعنى، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه، وليس الفرد هو مبتدع اللفظ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيرًا وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى لفظ، والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية، وبدون هذه التربية لا يحصل على أيّ شعور حتى على الشعور

بوجـوده، فـكان لا بـد أن يوحـي اللـه باللغـة إلى الإنسـان الأول، والتجربـة تؤيـد هـذا الدليـل؛ فإننـا بحاجـة إلى تعلـم كل حقيقـة، حتـى الحقائـق الرياضيـة، وبنـوع خـاص الحقائـق الأخلاقيـة والاجتماعيـة، بحيـث إذا لم تلقـن بالتعليم قضي عـلى حياة المجتمع بـل عـلى حيـاة الفرد.

(2) جوزيف دي مستر (1753 - 1821)

سـفير سـافوي في بطرسـبرج مـن 1803 إلى 1817، كان قـد آمـن بمبـادئ الثـورة في شـبابه، فردتـه مظـالم الثـورة إلى التفكـير في تجديـد النظـام بالرجـوع إلى الديـن، ولمـا أرسـل إليـه دي بونالـد كتابـه الأول رد عليـه يقـول إنـه كان قـد وصـل إلى نفـس المذهـب، أشـهر كتبـه «أسـمار بطرسـبرج» و«البابـا» و«اعتبـارات في الثورة الفرنسـية» و«مراجعـة فلسـفة بيكـون». يـرى هـو أيضًـا أن العنايـة الإلهيـة طبعـت فينـا الحقائق وعلمتنـا الـكلام، فتبلـورت الحقائـق في الألفـاظ، ويعـارض لـوك في دعـواه بـأن جميـع معارفنـا مسـتفادة مـن الإحسـاس، ويعـارض العلـم الحديـث في تفسـيره للأشـياء بالمـادة فحسـب، فيقـول إن المـادة لا يمكـن أن تكـون علـة، وإن لنـا في شـعورنا بتأثـير إرادتنـا دليـلاً عـلى أن علـة الحركـة إرادة، وللعلـماء أن يتوفـروا عـلى علومهـم، وليـس لهـم أن يطبقـوا مناهجهـا ونتائجهـا عـلى الأمـور الاجتماعيـة والدينيـة، في هـذه الأمور كان الـرأي الخـاص وكانـت حريـة التعبـير عـن الآراء الخاصـة أصـل الـشر في العـصر الحديـث، بـدأ الـشر بالبروتسـتانتية، واسـتمر بفلسـفة بيكـون وفلسـفة لـوك وفلسـفة القـرن الثامـن عـشر يمثلهـا فولتـير «آخر البـشر بعـد الذين يحبونـه»، ودواء هـذا الشر الاعتـماد عـلى عصمـة البابـا، فيكفـل للمجتمـع النظـام والسـلام، وإن قيـل إن هـذه العصمـة سر مـن الأسرار، أجـاب أن الأسرار تكتنفنـا مـن كل جانـب: فالعقـل ينكـر الحـرب والحـرب قائمـة في الطبيعـة جمعـاء كوسـيلة خفيـة لاسـتبقاء الحيـاة، والجـلاد ممقـوت مـن النـاس أجمعـين، وهـو عامـل عـلى صيانـة كيـان المجتمـع.. ويمـضي دي مسـتر في تأييـد السـلطة إلى حـد الارتيـاب في العقـل، وهـو القائـل إن اللـه طبـع فينـا الحقائـق وأنـه ليـس أسـخف مـن الزعـم بـأن الإنسـان ترقـى بالتدريـج مـن الجهل إلى العلـم ومـن التوحـش إلى الحضـارة، فيقـول إن الذيـن يصيبون في الحكم قلائـل، وأنه لا

واحـد يصيـب في الحكـم عـلى جميـع الأشـياء، وإن كل مرتبـة مـن مراتـب الموجـودات قـاصرة عـن التـي فوقهـا، فلعـل فوقنـا مرتبة لا نـدرك منها شـيئًا فنكـون بالنسـبة إليها كالعجـماوات بالنسـبة إلينـا، فالخـير كل الخـير في التعويـل عـلى السـلطة، فهـو لا يميـز تمييـزًا واضحًـا بـين مـا للعقل ومـا للدين، وهو كاتـب مُجيد يجري في تفكيره على نسـق أقـرب إلى الخطابـة منـه إلى البرهان.

(3) فليسيتي دي لامني (1782 - 1854)

قسـيس أراد أن يعالـج «عـدم المبـالاة بالديـن» (وهـذا عنـوان كتاب له شـهير ظهر 1817 - 1823) فأرجـع عـدم المبـالاة إلى البروتسـتانية التي ابتدعـت فكرة الفحص الحر والثقـة بالعقـل الفـردي فبلبلـت الأفـكار وزعزعـت مبدأ السـلطة في الديـن والاجتماع، فانزلقـت العقـول مـن البـدع في الديـن إلى المذهـب الطبيعي الـذي يقيم الإيمـان بالله وبخلـود النفـس والحريـة والثـواب والعقاب على حجـج عقلية، ولمّـا أدركت وهن هذه الحجـج ورأت تناقـض العقـل، انتهـت إلى الإلحـاد في الدين والشـك في العقـل، فانهارت أسـس الأخـلاق، حجـة الملحـد أن عقلـه لا يصـل إلى وجـود اللـه ولا يفهـم الخلـود ولا الـشر الطبيعـي والخلقـي، ولكنـه مـع ذلـك يؤمـن بأمـور أخـرى لا يفهمهـا، يؤمـن بالجاذبيـة وبانتقـال الحركـة وبالمـادة وبالفكـر وبغـير ذلـك كثـير دون أن يفهـم. «يا له مـن أحمـق، ليفـسر لي حبـة رمـل أفسر لـه اللـه»، والطبيعيـون يعتمـدون عـلى حجج شـخصية تختلـف باختـلاف العقـول، وليس مـن بينهم من يسـتطيع إقامـة الدليل على أن أقوالـه هـي الصحيحـة دون غيرهـا، وأمـا المبتدعـة في الديـن فآيـة في التناقـض، إذ إنهـم يسـلمون بالوحـي ثـم يدعون لأنفسـهم الحق في رفـض ما يرون رفضـه من قضايا الوحـي، كأنمـا اللـه عُنـي بإنـزال وحيـه ثـم تركـه عرضـة للتغيـير والتبديـل، وكأنه أنشـأ الكنيسـة ثـم عـدل عـن تأييدهـا بنـوره، «إن الادعـاء بجواز إنـكار جزء مـن الوحي لهو أكـثر إمعانًـا في البطـلان من إنـكار الوحـي جملة».

الخطـأ الأكـبر إذن قائـم في التعويـل عـلى إدراكنـا الخـاص، إن الحـواس خداعـة، والعاطفـة متقلبـة إلى غـير حـد، والاسـتدلال أداة طيعـة لإثبـات أو إبطـال أيّ قضيـة

كانت كما بيَّن بسكال، ولكن عقلنا حاصل على حقائق لا يقوى عليها الشك، وأساس اليقين بها إجماع العقول عليها، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه، «فاليقين يقوم في قبول حقائق العقل الكلي والحقائق التي يستنتجها منها العقل الفردي»، وهناك قضية مُجمَع عليها في كل زمان ومكان، وهي وجود الله، بإقرار الملحدين أنفسهم، وفي كل جيل يرد الناس جميعًا هذه القضية إلى الجيل السالف وهذا إعلان منهم بأنها موحاة من الله نفسه، ولا بد أن يكون الله أوحى بالدين الحق ولم يترك هذا الأمر للعقول الفردية، فلا عجب أن نرى الكنيسة تعلن أنها مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحي، تعاليمها قوية سامية، وهي تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها، فهي «ليست مذهبًا معروضًا علينا، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا».

لم ترضَ الكنيسة عن هذا الكتاب وهي تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع، ومن سخريات الدهر أن لامني، بعد أن دافع عن الدين والكنيسة هذا الدفاع الحار، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب «التشبه بالمسيح» وعلق على فصوله بفصول قد تضارعها قوة وجمالاً، ذهب في علاقة الكنيسة والدولة وفي السياسة إلى آراء أنكرتها الكنيسة فتمرد على حكمها وآثر عقله الفردي حتى ابتدع في الدين ودوَّن «رسم فلسفة» (1841 - 1846) يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدأ لنظرية في الوجود، وينبذ صراحة عقائد أخرى، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة، ويصطنع ضربًا من وحدة الوجود في كلامه عن الخلق، ويصر على عصيانه إلى النهاية، ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحقة، تلك التي كونتها الأجيال المسيحية حتى نمت على يدي القديس توما الإكويني والتي هي أصدق نظرًا في الدين والعقل جميعًا.

الفصل الثامن

المذهب الواقعي

(1) سان سيمون (1760 - 1825)

أوجسـت كونت صاحب «الفلسـفة الواقعيـة»، ولكن فكره تكـون بجانـب الكونـت دي سـان سـيمون، وتأثـر مـن غـير شـك بشـارل فوريـي، وهـما مصلحـان اجتماعيـان، فنقـدم الـكلام عليهـما، وثلاثتهـم يصـدرون عـن نفـس الدواعـي التـي صـدر عنهـا السـلفيون، هـي أن المجتمـع يتدهـور فيجـب إعـادة تنظيمـه، وهـو لا ينظـم إلا بسـلطة روحيـة توحـد بـين العقـول، إلا أن هـذه السـلطة عنـد الواقعيـين ليسـت الكنيسـة بـل العلـم الـذي يضـع حـدًّا لفـوضى الأفـكار، ويوفـر أسـباب التنظيـم والتعمـير، وينتهـي إلى دين جديـد. كان سـان سـيمون مغامـرًا في الحياة وفي الفكـر، تطوع لنـصرة الولايات المتحدة في حربهـا الاسـتقلالية، وقـام بمشروعـات صناعيـة، وفي أثنـاء الثـورة نـزل عـن لقـب الكونتيـة، وسـجن ثـم أُخـلي سـبيله، خـرج مـن الثـورة بـأن العـصر الوسـيط كان عصر تنظيـم عقـب انحـلال الإمبراطوريـة الرومانيـة وحـروب البرابـرة، فكانت أوروبـا خلاله مرتبطـة بعقيـدة مشـتركة، ولم يكـن القساوسـة دجالين كـما يزعم فولتير، بـل كانوا أكثر أفـراد الشـعب اسـتنارة، ولكـن النقـد ثـم الثـورة حطـما هـذا النظـام، فسـادت فـوضى أخلاقيـة واجتماعيـة قوامهـا الإنـكار والأنانيـة، فيتعـين العمـل عـلى إقامة نظـام جديد بوسـاطة العلـم الواقعـي، ولم يكـن تلقـى ثقافـة علميـة، فقـرب إليـه بعـض خريجـي مدرسـة الهندسـة ومدرسـة الطلـب ليتمكـن من تدويـن موسـوعة علمية تُتَّخذ أساسًـا

للإصلاح، وكان كُونت واحدًا من هؤلاء فكان كاتبًا له ومعاونًا مدة من الزمن، وأخذ سان سيمون عن طبيب مغمور من معاصريه، هو الدكتور بوردان Burdin أن العلوم بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال الواقعي بحسب بساطة موضوعها، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك فالكيمياء، وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنساني إلى ثلاثة عصور: الأول تخميني يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد، والثاني وسط بين التخمين والواقعية يذهب من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين، والثالث واقعي يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد، وفي هذا العصر الأخير إذا ما تم تكوين الفسيولوجيا على النمط الذي تسير عليه حصلنا على العلم الواقعي للطبيعة الإنسانية، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلي، ووضع الدين الواقعي قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة، وقساوسته العلماء، وكان سان سيمون أول من قال «فلسفة واقعية» و«سياسة واقعية».

ثم بدا له أن التنظيم الجديد بغير حاجة ماسة للتمهيد العلمي، وأن أقرب السبل إليه تسليم زمام الحكم إلى كبار رجال الصناعة والعلم بدل الأشراف والقانونيين، ورفع مستوى الطبقة العاملة من الوجهتين العقلية والاقتصادية، موقنًا بأن اتفاق المصالح كفيل بتحقيق الوحدة، وفي سنيه الأخيرة أراد أن يؤسس مسيحية جديدة قائمة على محبة الإنسانية واعتبار الحياة الأرضية غاية لذاتها لا وسيلة لحياة مقبلة غير منظورة، فكان له عدد صغير من الأتباع في حياته وبعد مماته.

(2) شارل فوريي (1772 - 1837)

هو أحد آباء الشيوعية الحديثة، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح، قال إن العناية الإلهية التي يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية، فعلى كل فرد أن يختار العمل الذي يوافق ميله، ولا يتسنى هذا الاختيار إلا في فِرَق phalanges تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها، أو عدد الميول الممكنة، أو عدد التأليفات الممكنة للنزعات الأصيلة،

ويبلغ هذا العدد 1620 (!) فيعيش أفرادها في قرية phalanstere وتؤلف كل مهنة جماعة، وفي كل قسم من أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل، بخلاف الحال في مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع، وإذا كوّنّا فرقة من هذا القبيل تكونت بالمحاكاة فِرق أخرى، وتلاشى المجتمع «المتحضر» شيئًا فشيئًا وحلت محله خلايا اجتماعية، وتبقى الأسرة في كل فرقة، ولكن حرة مما يزعم من قيود وواجبات، وتلغى جميع القوانين التي تحد من الحرية، سواء أكانت قوانين وضعية أم أخلاقية أم دينية، وقد انتشرت هذه التعاليم في فرنسا، وألف فوريي فرقة نموذجية، ولكنها أخفقت، ونحو منتصف القرن كان لمذهبه في أمريكا مائتا ألف من الأتباع.

(3) أوجست كونت (1798 - 1857)

هو الذي حقق أماني سان سيمون، فدَوَّن موسوعة علمية، ووضع علمًا سياسيًّا، ودينًا إنسانيًّا، وُلد بمونبلييه في أسرة شديدة التعلق بالكثلكة، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة، وكان تلميذًا ممتازًا في الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس في السادسة عشرة يحصّل علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة، وبخاصة كتب هيوم ودي مستر ودي بونالد، هذه المدرسة من خلق الثورة، وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية، وكان جُلّ طلابها متشيعين لسان سيمون، وهو في طليعتهم، فاتصل به في 1817 وظل كاتبًا له ومعاونًا حتى 1822 لما أراد سان سيمون أن يرجئ الإصلاح العلمي ليشرع في الإصلاح الاجتماعي، فخالفه لاقتناعه -بعد قراءة دي مستر- أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال في العصر الوسيط، ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين، ونشر بهذا المعنى كتابًا بعنوان «مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع» (1822) ثم بعنوان «السياسة الواقعية» (1824) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأي وسلطة الشعب، فلسفة مفيدة في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء؛ لأن هذين المبدأين نقديان لا منظمان، وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمي شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأي

كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعي، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين، وأن النظام الاجتماعي متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة، فيستقر المجتمع على خير حال، وذلك هو البرنامج الذي سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه.

بدأ إذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها (1826) فأقبل على الاستماع إليه جمهور من العلماء، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى انتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبي وإرهاق العمل وشواغل الحياة، فعُنيت به زوجته حتى أعادت إليه اتزانه، فاستأنف محاضراته في يناير 1829، وأنفق عشر سنين (1832 - 1842) في إخراج كتابه الأكبر «دروس في الفلسفة الواقعية» في ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضًا منظمًا، ثم نشر كُتيبًا بعنوان «مقال في الروح الواقعي» (1844) هو خير مقدمة لفلسفته، ودُعيت هذه المرحلة الأولى في تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية، ودُعيت المرحلة الثانية بالصوفية، بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرّف إليها في 1844 وتوفيت بعد سنتين، فاتخذ منها مثال «الإنسانية» وكان يتوجه إليها بالفكر والصلاة كل يوم، وصارت «شيطانه» الذي يوحي إليه أثناء تحريره كتابه الكبير الثاني «مذهب في السياسة الواقعية، أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانية» (1851 - 1854 في 4 مجلدات)، واختصره في كتاب «التعليم الديني الواقعي» أو عرض موجز للديانة الكلية (1852).

(4) مذهبه: قانون الحالات الثلاث

يرى المذهب الواقعي أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وأنَّه يجب مِنْ ثَمَّة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى الأشياء بالذات، ويدلل كونت على نسبية معرفتنا، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل يعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذًا

عـن الدكتـور بـوردان، فيقـول إن العقـل مـر بحـالات ثـلاث: حالـة لاهوتيـة، وحالـة ميتافيزيقيـة، وحالـة واقعيـة.

ففـي الحالـة اللاهوتيـة كان دأب العقـل البحـث عـن كنـه الكائنـات وأصلهـا ومصيرهـا، محـاولاً إرجـاع كل طائفـة مـن الظواهـر إلى مبـدأ مشـترك، وقـد تـدرج في ذلـك درجـات ثـلاث: كانـت الدرجـة الأولى «الفيتشـية» Fetiehisme يضيـف فيهـا إلى الكائنـات الطبيعيـة حيـاة روحية شـبيهة بحياة الإنسـان؛ وكانـت الدرجـة الثانية تعدد الآلهـة، وهـي أكـثر الدرجات الثـلاث تمييزًا للحالة اللاهوتية، يسـلب فيها عـن الكائنات الطبيعيـة مـا كان خلـع عليهـا مـن حيـاة، ويضيـف أفعالهـا إلى موجودات غـير منظورة تؤلـف عالمًـا علويًّـا، وكانـت الدرجـة الثالثـة التوحيد أيْ جمـع كثرة الآلهـة في إله واحد مفـارق، وفي هـذه الحالـة تتسـع الشّـقة ويـزداد التضـاد بـين الأشـياء وبـين المبـدأ الذي تفـسر بـه، وقـد بلغـت الحالـة اللاهوتيـة أوجهـا في الكثلكـة التـي تؤلـف تأليفًـا عجيبًا التفسـيرات الفائقـة للطبيعـة في فكـرة إلـه واحد مدبر للـكل بإرادتـه، فخصائص الحالة اللاهوتيـة هـي أن موضوعهـا مطلـق، وتفسـيراتها فائقـة للطبيعـة، ومنهجهـا خيـالي، هـذا مـن الوجهـة النظريـة، أمـا مـن الوجهـة العمليـة فقـد كانـت المعـاني اللاهوتيـة أساسًـا متينًـا مشـتركًا للحيـاة الخلقيـة والاجتماعية، وكانـت هذه المرحلـة الأولى مرحلة السـلطة، سـلطة الكهنـة وسـلطة الملوك.

وفي الحالـة الميتافيزيقيـة يرمـي العقـل كذلـك إلى اسـتكناه صميـم الأشـياء وأصلهـا ومصيرها، ولكنه يسـتبدل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية يتوهمها في باطن الأشـياء، وما هي إلا معـانٍ مجـردة جسـمها له الخيـال فقال: العلة أو القـوة الفاعليـة والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها، والميل الذي سـاقه في الحالة السـابقة من الفيتشـية إلى تعـدد الآلهـة فـإلى التوحيـد، يسـوقه هنـا أولاً إلى الاعتقـاد بقـوى بعـدد طوائـف الظواهـر، مثـل القـوة الكيميائية والقـوة الحيوية، ثم إلى إرجـاع مختلف القوى إلى قوة أوليـة هـي «الطبيعـة»؛ لـذا تبلـغ هـذه الحالة أوجهـا في مذهـب وحدة الوجـود الذي يجمـع في «الطبيعـة» جميـع القوى الميتافيزيقية، وكل الفرق بينها وبين الحالة السـالفة أن المجـرد يحـل محـل المشـخص، ويحل الاسـتدلال محل الخيـال. أمّا الملاحظـة فثانوية

فيهـا جميعًـا، والحالـة الميتافيزيقيـة فـترة انتقـال وأداة انحـلال، هـي فـترة نقـد عقيـم ولكنـه ضروري، إذ يتنـاول الاسـتدلال المعـاني اللاهوتيـة فيبـين التناقـض فيهـا، وإنما كان العقـل في هـذه الحالـة يضع معـاني أو قوى موضـع الإرادات المتقلبـة، فإنه يضعف من سـلطان القـوى المفارقـة، هـذا مـن الوجهـة النظريـة، أمّـا مـن الوجهـة العمليـة فيبدو الانحـلال في انتشـار الشـك والأنانيـة، فيفصـم الفـرد الربـاط الـذي يربطـه بالمجتمـع، ويثقـف العقـل عـلى حسـاب العاطفـة، ويتصـور الاجتـماع ناشـئًا مـن تعاقـد الأفـراد، وتقـام الدولـة عـلى مبـدأ سـلطة الشـعب، ويحكمهـا القانونيون.

وفي الحالـة الواقعيـة يـدرك العقـل امتنـاع الحصـول عـلى معـارف مطلقـة، فيقصر همـه عـلى تعـرف الظواهـر واستكشـاف قوانينهـا وترتيـب القوانـين مـن الخـاص إلى العـام، فتحـل هنـا الملاحظة محـل الخيال والاسـتدلال، ويسـتعاض عن العلـل بالقوانين أيْ العلاقـات المطـردة بـين الظواهـر، فيكون موضـوع العلم الإجابة عن سـؤال «كيف» لا عـن سـؤال «لِـمَ» وتكون الحالـة الواقعية مختلفة عـن الحالتين الأخريـين في العناصر الثلاثـة جميعًـا التـي هي الموضوع والتفسـير والمنهج، هـذه الطريقة هـي التي أفلحت في تكويـن العلـم، ويجـب أن يحـل العلـم الذي تولد عنهـا محل الفلسـفة: فكلما أمكن معالجـة مسـألة بالملاحظـة والاختبـار انتقلـت هـذه المسـألة مـن الفلسـفة إلى العلـم واعتـبر حلهـا نهائيًـا، أمّـا المسـائل التـي لا تقع تحـت الملاحظة فهـي خارجة عـن دائرة العلـم، ويـدل تاريخهـا عـلى أنها لم تتقـدم خطـوة واحدة منـذ أن وُضعـت، فهو ينطق بأنهـا غـير قابلـة للحـل، كـما أنّ نجـاح العلـم الواقعـي يقـضي بإمكانـه وبأنـه المجـال الحقيقـي للعقـل، هـذا مـن الوجهـة النظريـة، أمّا مـن الوجهـة العملية فتمتـاز الحالة الواقعيـة بقيـام علـم الاجتماع، وسـيأتي الـكلام عليه.

هـذه الحـالات الثـلاث متنافرة، ونحن نجدهـا تتعاقب في كل إنسـان، ففي الحداثة نقنـع بسـهولة بالتفسـيرات اللاهوتيـة، وفي الشـباب نقتـضي عللاً ذاتية، وفي سـن النضج نعـوِّل في الأكـثر عـلى الوقائـع، غـير أن هـذا التنافـر لا يمنـع مـن التقـارن؛ فالشـخص الواحـد قـد يقبـل تفسـيرات لاهوتيـة أو ميتافيزيقيـة في بعـض الموضوعـات، مـع قبوله العلـم الواقعـي في موضوعـات أخـرى هـي عـلى العمـوم أقـل تعقيـدًا، وأهـل العـصر

الواحـد بنـوع خـاص نـرى بعضهـم عـلى حالـة وبعضًـا آخـر عـلى حالـة أخـرى، وكذلك شـعوب الأرض ليسـوا كلهـم عـلى درجة واحـدة من رقـي العقل عـلى أن القانون الكلي يبقـى صادقًـا إذا اعتبرنـا الحالـة الغالبـة في شـعب معين وعـصر معين؛ فإننـا حينئذ نرى اللاهـوت ينجـم أولاً، ثـم نـرى الميتافيزيقـا تعارضـه، وأخـيرًا يولـد العلـم الواقعي الذي هـو وحـده قـادر على البقـاء؛ لأن الحالتين السـابقتين لمّـا كانتا قائمتين عـلى الخيال كانتا دائمًـا مبعـث ظنـون جديدة ومناقشـات جديـدة، على حـين أن العلم يسـتند إلى الواقع فيجمـع العقـول عـلى وحـدة الـرأي ويحـل محلهـما، لا يتكلـف في ذلـك محاربتهما بل يتركهـما تسـقطان مـن تلقـاء ذاتهـما. ولمّا كانـت التجربة محـدودة دائمًا، فسـيظل دائمًا كثـير مـن الظواهر خـارج علومنا، ولمّا كانت الظواهر متباينـة، فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعـض، أو رد كـثرة القوانـين إلى قانـون واحـد، بـل إن في كل علـم فروعًا مسـتقلة، في علـم الطبيعـة وفي علـم النبـات وعلم الحيـوان، ولا يمكن الأخذ بنظريـة لامارك في تطور الأنـواع الحيـة بعضهـا إلى بعض، فلا يمكـن أن تنتهي الحالة الواقعيـة إلى وحدة مطلقة، كاللـه في الحالـة اللاهوتيـة، وكالطبيعـة في الحالـة الميتافيزيقيـة، فالفلسـفة الواقعيـة جملـة القوانـين المكتسـبة فعـلاً بالتجربـة، لا جملـة قوانـين الوجـود، غـير أننـا إذا لم نسـتطِع البلـوغ إلى وحـدة موضوعيـة، فبوسـعنا أن نبلـغ إلى وحـدة ذاتيـة تقـوم في تطبيـق منهـج واحـد بعينـه في جميـع ميادیـن المعرفـة، فننتهـي إلى تجانـس النظريات وتوافقهـا، ومِـنْ ثَمَّـة إلى علـم واحـد، فالمنهـج الواقعـي يحقـق الوحـدة في عقـل الفـرد، ويحققهـا بـين عقول الأفـراد، وهكذا تصير الفلسـفة الواقعية الأسـاس العقلي للاجتماع، ومـن هـذه الوجهة تجـد في معنى الإنسـانية المقابل الوحيد الممكن لمعنـى الله ولمعنى الطبيعـة، وفي الحالـة الواقعيـة الاتصـال بـين النظـر والعمـل أوثـق منـه في الحالتـين الأخريـن، إذ إن العلـم بقوانـين الظواهـر يسـمح بإيجاد الظواهر، بـل إن الرغبة في هذا الإيجـاد سـبب يجعلنـا ننتقـل إلى هـذه الحالـة، «العلـم لأجـل التوقع وبقصـد التدبير» ذلـك شـعار العلـم الواقعـي؛ لـذا يقابـل هـذه الحالـة الصناعة من جهـة لكونهـا عبارة عـن اسـتغلال الإنسـان للطبيعـة، وعلـم الاجتـماع مـن جهـة أخـرى لكونـه يكشـف لنا عـن وسـائل التقـدم، ولـئن كانت الفلسـفة الواقعيـة في غنى عـن التفسـيرات اللاهوتية والميتافيزيقيـة، فإنهـا لا تعارضهـا معارضـة مباشرة، بـل إنهـا تعـترف باسـتحالة التدليل

على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها، وبذا تتميز من المذهب الحسي المعروف أو المذهب المادي الذي ينكر الروحيات إنكارًا.

(5) مذهبه: تصنيف العلوم

الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية، ويذكر كُونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا: الرياضيات، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع.. هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات فإنها إنّما تعتبر علمًا عقليًّا بحتًا؛ لأن موضوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائي، ولكن ليس هناك علم عقلي بحت، ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية، أيْ النسبة العكسية بين المفهوم والماصدق، فكلما كان المفهوم بسيطًا كان الماصدق واسعًا، والعكس بالعكس، وهذا التصنيف هو أيضًا تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة، أيْ كلما نزلنا درجة قَلّ مجال العقل البحت وازداد شأن التجربة، فالرياضيات في رأس الجدول لا تتبع علمًا آخر ويتبعها باقي العلوم لأن موضوعاتها وقوانينها أكثر بساطة وكلية، وعلم الاجتماع في آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقدًا وتخصّصًا، وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقص؛ وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد، وهو أبسط الأشياء وأقلها تعيينًا، فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهي الأجرام السماوية، وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتمايزة بالكيف، كالحرارة والضوء، وتضيف الكيمياء الخصائص الملازمة لكل نوع كيميائي من الأجسام، ويضيف علم الحياة إلى المادة اللاعضوية التركيب العضوي والظواهر الخاصة به، ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها، ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول، فإن هذا المنهج يتعدل في كل علم تبعًا لموضوع هذا العلم: فالرياضيات، أو بالأحرى الحساب؛ لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أيْ جميع أنواع التحليل والاستدلال، بحيث تعود العلاقات

الرياضيـة فتظهـر في العلاقـات المعقـدة وهـذا وجـه التجانس بـين العلوم، وعلـم الفلك يعلمنـا فـن الملاحظـة؛ فإنـه يراجـع بالاسـتقراء فروضًـا يضعهـا بالقيـاس، ويعلمنـا علم الطبيعـة فـن التجربـة، وتعلمنـا الكيمياء فـن التصنيـف، ويعلمنا علم الحيـاة الطريقة المقارنـة، ويعلمنـا علـم الاجتـماع الطريقة التاريخيـة، وكلما كان موضوع العلم بسـيطًا كليًّـا كانـت الطريقـة القياسـية متقدمـة فيه عـلى الطريقة الاسـتقرائية، وأخـيرًا إن هذا الترتيـب المنطقـي مطابـق لتـدرج ظهـور العلـوم أو بعبـارة أدق لتكونهـا تكوّنًـا واقعيًّا، فـإن الحـالات الثـلاث تبدو في تاريـخ كل علم، فكلما كان موضوع العلم أعقد، اسـتغرق وقتًـا أطـول في اجتيـاز هـذه المراحـل؛ لـذا كانـت العلـوم المجـردة هـي التـي تبلـغ أولاً المرحلـة النهائيـة، ولا تبلـغ إليهـا العلـوم المشـخصة إلا فيما بعد.

نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات:

الأولى: أنـه يبـدأ بالكـم، وهناك معانٍ أكثر منه بسـاطة وكلية هـي المعاني المعروضة في المنطـق والميتافيزيقـا، ولكـن كُونـت لا يـرى أن للعقـل موضوعًا خاصًّـا ولا مظهرًا إلا في موضـوع، ويذهـب في هـذا السـبيل إلى حـد إنكار اسـتخدام الإشـارات في الرياضيات بـدل الكميـات وإنكار حسـاب الاحتـمالات لأنه عبارة عـن إنكار فكرة القانـون، وإنكار كل تفسـير يجاوز المشـاهد، مثل تفسـير انتشـار الضوء بالتموج أو غيره، وتفسـير أصل الأنـواع الحيـة بالتطـور، وكل وجـود لا يقـع تحت الحـس، مثل وجود الأثـير أو الذرات، ويدعـو كل هـذا ميتافيزيقـا، فهـو يبـتر مـن العلـم مقدماتـه ومبادئـه، ويُقـصي منـه فروضًـا كثـيرة نافعة.

الملاحظـة الثانيـة: أنـه يجعـل مـن الفلـك علـمًا أساسـيًّا ويضعـه في المحـل الثـاني، والواقـع أن علـم الفلـك يتقـوم بالميكانيـكا وعلـم الطبيعـة والكيميـاء، فهـو إذن علـم تطبيقـي تابـع لهـذه العلـوم، ويجـب أن ينـزل عـن مكانـه لعلـم الميكانيكا الـذي يتخذ مـن الحركـة موضوعًـا له، وهـي ظاهرة لا يمكن ردها إلى سـواها، وهـي بادية في جميع الظواهـر الطبيعية.

الملاحظـة الثالثـة: أنـه لا يجعـل مكانًا خاصًّا لعلم النفس، بل يقسـم كُونت دراسـة الإنسـان بـين علـم الحيـاة وعلـم الاجتـماع حيـث يـدرس الإنسـان في آثـاره الخارجيـة،

والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلاً بالأول موصلاً للثاني، وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول: إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل، فبأيّ شيء نلاحظ العقل نفسه؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير، أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضوًا غير عضو العقل، ومعنى هذا أن المادة لا تنعكس على نفسها، ولمّا كان العقل عند كُونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله، ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان، وعلم النفس قائم، فالمنطق يقضي بأن تنكر عضوية العقل، وقديمًا استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها.

الملاحظة الرابعة: أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية، وأن جدوله إذ يحتم تبعية العلم الأدنى للعلم الأعلى، يحتم تبعية الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات، وهو لم يبين هذه التبعية، ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين، فما المذهب الواقعي في حقيقة الأمر إلا المذهب المادي، مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أيّ أثر عملي.

(6) مذهبه: علم الاجتماع

هذا العلم من إبداع أوجست كونت، وقد خصص له ثلاثة مجلدات من كتابه «دروس في الفلسفة الواقعية»، دعاه Sociologie فذاع هذا الاسم وعرَّفه بأنه «العلم الذي يتخذ له موضوعًا ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكون الجماعات الإنسانية وترقى»، وكثيرًا ما يسميه بالعلم الاجتماعي الطبيعي Sociale Physique ليدل على منهجه الاستقرائي وليميز بينه وبين علم السياسة الذي ينهج نهجًا قياسيًّا ابتداءً من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية للدولة توضع أولاً، وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسي والأخلاق وفلسفة التاريخ، والعلم فيه لأجل العمل، فإننا -ولو أن الإنسانية تنمو طبقًا لقوانين ضرورية- نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الأزمات بتوفير الظروف الملائمة؛ وذلك إمّا بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة

والغـذاء، أو بتعديـل ظـروف الحيـاة الاجتماعيـة بالأخـذ عـن حضـارات مختلفـة أو بتدبـير حكومـي، ويقسـم أوجسـت كونت علم الاجتماع إلى قسـمين أحدهـما الاجتماع السـاكن S. statique يفصـح عـن الشروط الدائمـة لوجود المجتمـع أيْ الأوضاع الملازمة لـه، والقسـم الآخـرS. dynamique يفحـص عـن قوانـين نمـو المجتمـع أيْ تطـور هـذه الأوضـاع، والفكـرة الأساسـية في القسـم الأول هي فكـرة النظام، وفي القسـم الثاني فكرة التقـدم، والقسـمان مرتبطـان ارتباطًـا وثيقًا، إذ إن النظـام والتقدم مترتبـان الواحد على الآخـر، وهـذا مـا تغفـل عنـه المدرسـة الرجعيـة والمدرسـة الثوريـة عـلى السـواء، الأولى تتمسـك بالنظـام، والثانيـة تدعو إلى التقدم، وليس هذا التقسـيم خاصًّـا بعلم الاجتماع، ولكنـه مشـترك بـين العلوم، ففي الرياضيات تنظر الهندسـة إلى العالم في حالة السـكون، وتنظـر إليـه الميكانيـكا في حالـة الحركـة، وفي عالم الجـماد ينظر علم الطبيعـة إلى القوى الطبيعيـة في حالـة التـوازن، وتنظـر إليهـا الكيميـاء في حالـة الفعـل، وفي عـالم الحيـاة يـدرس علـم التشريـح تركيـب الأعضـاء فيمثـل السـكون، ويـدرس علـم الفسـيولوجيا وظائـف الأعضـاء فيمثـل الحركـة. مـن وجهـة الاجتـماع السـاكن يجـب أولاً الفحـص عـن أصـل الاجتـماع، لا يمكـن أن يكـون هـذا الأصـل حسـبان الفـرد للربـح الـذي يعود عليـه مـن العيـش مـع أمثالـه، إذ إن الربـح لا يبـين إلا إذا حصـل الاجتـماع ومضى عليه وقـت كافٍ، إنّمـا الدافـع إلى الحياة المشـتركة غريزة مسـتقلة عن حسـاب الفـرد، ونحن نـرى العاطفـة تسـبق المعرفـة في كل ميـدان، عـلى أن الأنانيـة أقوى في الأصـل من هذه الغريـزة الغيريـة، ثـم تخضع لها بنمـو العقل والتعاطـف، وإنما ينمو العقـل والتعاطف بالحيـاة الاجتماعيـة، وإن الفلسـفة الواقعيـة لتعـاون عـلى ذلـك بتقريرهـا أن نمونا كله يتحقـق في المجتمـع وبوسـاطته، وحالمـا يوسـع المـرء عاطفتـه حتـى تسـتوعب النـوع الإنسـاني أجمـع، يحصـل على رضا حاجتـه للخلود بأن يعتـبر بقاء النوع امتـدادًا لحياته الخاصـة، ومتـى وجـد المجتمـع كان وحـدة مؤلفـة من أجـزاء متفاعلة حتـى إن أحدها لا يتغـير إلا وتتغـير أجـزاء أخرى، أجزاء المجتمـع أو شروط وجوده طائفتان: مؤسسـات ووظائـف، أيْ شروط موضوعيـة وشروط ذاتية؛ ذلـك أنه لمّا كان المجتمع لا يصير ممكنًا إلا بتغلـب الغيريـة، فقـد مسَّـت الحاجـة إلى ثـلاث مؤسسـات لتحقيـق هـذه الغلبـة:

فـأولاً ومـن حيـث الحيـاة المادـيـة نجـد الملكيـة شرطًـا أساسـيًّا، إذ إن المالـك ينتـج أكثر مـما يسـتهلك فيدخـر الفـرق لفائـدة الغـير، وثانيًـا ومـن حيـث الحيـاة الأخلاقيـة نجد الأسرة وهـي الوحـدة الاجتماعيـة وأوثـق الجماعات حتى إن تسـميتها اتحـادًا أصح من تسـميتها اجتماعًـا، فيهـا تظهـر البـذور الأولى للاسـتعدادات التـي تعين المجتمـع، وفيها يتعلـم الفـرد أن يجاوز نفسـه ويسـود التعاطف عـلى الغرائز الشـخصية، فهي ضرورية كتمهيـد بـين الفـرد والمجتمـع مـن وجهـين: أحدهـما أنهـا تلائـم ملاءمـة طبيعيـة بـين الطبـاع والأخـلاق المختلفـة الناشـئة مـن اسـتعدادات مختلفـة؛ فـإن الاجتـماع يقتـضي تنـوع الأفـراد واتفاقهـم في آن واحـد، والوجـه الآخـر هـو أن الأسرة هـي المدرسـة التـي تولـد فيهـا العواطـف الاجتماعيـة متمثلـة في التضامـن يبـدو في تعـاون الوالديـن عـلى تربيـة البنـين، وفي الطاعـة تبـدو في انصيـاع البنـين لأوامـر الوالديـن الراميـة إلى قمـع الأنانيـة، وفي الاقتصـاد يبـدو في تدبـير الـتراث العائـلي احتياطًـا للمسـتقبل، وثالثًـا ومن حيـث الحيـاة العقليـة نجـد اللغـة وسـيلة الاتصـال بـين الأفـراد، فيشـتركون في الأفـكار والعواطـف ويؤلفـون رأس مـال عقليًّـا كما تجمـع المِلكيـة رأس مال ماديًّـا، ومما تجب ملاحظتـه أن الصلـة وثيقـة بـين الأفـكار والأخلاق من جهـة وبينها وبين المؤسسـات من جهـة أخـرى، بحيـث لا يسـع أيّ سـلطة، رجعية كانـت أو ثورية، أن تحصـل على نتيجة مـا بفـرض مؤسسـات مغايرة للأفـكار والأخلاق السـائدة، ولئن كانت المؤسسـات مصدر تأثـير في الأفـكار والأخـلاق، فـإن هـذا التأثـير يقتـضي فـترة مـن الزمـن هادئـة، ويبـدو خاصـة في طفولـة النـوع الإنسـاني، وأمـا الوظائف فهي وجوه النشـاط المقتضـاة للحياة الاجتماعيـة، ومـن هـذه الوجهـة نجـد أن الخاصيـة الجوهرية لـكل مجتمع هـي تنوع الأعـمال وتناسـقها، ولهـذه الخاصيـة أسـاس هـو جملـة القـوى الاجتماعيـة مـن مادية وعقليـة وخلقيـة، ولهـا مدبـر هو السـلطة، ولها رباط موحـد هو الدين؛ فالقـوة المادية تقـوم عـلى الكـثرة والـثروة، وتخـص رجـال الحـرب ورجـال الصناعـة، والقـوة العقليـة ترجـع إلى العلـماء والكهنـة، والقـوة الأخلاقيـة مزيـة المـرأة التـي هـي أكـبر عامـل على نمـو العواطـف الغيريـة، إلا أن المـرأة لا تـزاول هـذه القـوة إلا في الأسرة بسـبب ضعفها الطبيعـي، والسـلطة ضروريـة لكل مجتمـع، والدين ضروري كذلك، وسـنتكلم عنه فيما بعد .

ومـن وجهـة الاجتـماع المتحـرك يمكن رد أقـوال كُونت فيـه إلى أربعـة قوانين: الأول قانـون التطـور نفسـه، والثلاثـة الأخـرى خاصـة بقوانـا الثـلاث وهـي العقليـة والعملية والعاطفية، فأمّا التطور فخاصية الإنسـان لأنه من دون سـائر الحيوان حاصل على قوى قـادرة عـلى التقـدم المتصل، لكـن تقدم الإنسـانية لا يتجه نحو غاية مطلقة، والفلسـفة الواقعيـة لا تعـترف بالمطلـق، بـل نحو تكامـل الحالات المكونـة للحيـاة الاجتماعية، كما يتكامـل الجنـين بمـروره بسلسـلة معينة من الحـالات وهذا التقـدم في تاريخ الإنسـانية ضروري مطـرد، كـما هـو شـأن كل قانون طبيعي، دون أن يصل أبـدًا إلى الكمال المطلق، وأمّـا قانـون التقـدم العقـلي فهـو قانون الحـالات الثـلاث المذكـورة آنفًا، وعليـه يتمشى التقـدم العمـلي، فـإن الحالـة اللاهوتيـة تقابلهـا حالـة عسـكرية، وتقـوم أهميـة هـذه الحالـة فيـما تطبـع عليـه النـاس مـن نظـام واطـراد، وهـما الشرطـان الضروريـان لـكل كيـان سـياسي، وفيهـا تتركـز القـوى حـول غايات مشـتركة مسيسـة الحاجة، ومـا كان إلا لقـوة خارجيـة أن تكـوِّن الوحـدة وتصونهـا، فالحـرب هـي التـي تتيـح النمـو للمجتمع في مرحلتـه الأولى، وتسـتتبع الحـرب الـرق لـضرورة اضطـلاع الرقيق بالأعـمال المادية كي يتوفـر المحاربـون عـلى أعمالهـم الحربيـة، ويقابـل الحالـة الميتافيزيقية فترة تـؤول فيها السـلطة إلى الفقهـاء فيميلـون بالحكم مـن الملكية إلى الديمقراطية، وتتحول العسـكرية مـن هجوميـة إلى دفاعية، ويضعف الروح العسـكري شـيئًا فشـيئًا ويقـوى روح الإنتاج، وتحـاول الطبقـة الوسـطى التقـدم إلى المحـل الأول وتطالـب بحقوق سياسـية، ويحاول الفقهـاء إيجـاد التـوازن بين الدعاوى المختلفـة وهذه حالتنا الراهنة، وهـي حالة انتقال غامضـة مضطربـة، ويقابـل الحالـة الواقعيـة الحالـة الصناعيـة، يرجـع فيهـا إلى القـوى المنتجـة تعيـين نظـام المؤسسـات وتوزيـع السـلطات، فتحـل المسـائل الاجتماعية محل المسـائل السياسـية، ويسـير العـمال مـع ميـل الفلسـفة الواقعيـة إلى تقديـم الواجبـات عـلى الحقـوق، حتـى يتركـز اهتـمام الجميـع في حـل المعضلـة الاجتماعيـة الكـبرى التي هـي توفـير العمـل والنمـو الروحـي للجميع، وأمّـا قانون التقـدم العاطفـي فيمضي من الأنانيـة إلى شيء مـن الغيريـة، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسـود سـيادة تامة تمشـيًا مـع القانونـين الآخريـن؛ فاتحاد الأفـراد في الأسرة، واتحـاد الأسرة لأجل الحـرب، وتعاون الجميـع لأجـل ازدهـار الصناعة، تلـك مراحل نمـو الغيرية.

هـذا القانـون الأخـير صلـب علـم الأخـلاق، ولم يكـن كونـت عالـج هـذا العلـم إلا في الفصـل الأخـير مـن علـم الاجتـماع، ثـم اقتنـع بأهميتـه العظمـى لتعزيـز العاطفـة الاجتماعيـة، واعتـزم أن يجعـل منـه علـمًا قائمًـا برأسـه يكـون سـابع العلـوم الرئيسـية، فيصـير هـو مِـنْ ثَمَّـة أعقـد العلـوم، وتصـير سـائر العلوم أجـزاء لـه، وفي رأيـه أن المهمة التـي يجـب على الفلسـفة الواقعيـة أن تعمل لها هـي محو فكرة «الحـق» الراجعة إلى أصـل لاهـوتي مـن حيـث إنهـا تفـترض سـلطة أعـلى من الإنسـان، وحـصر الأخـلاق كلها في فكـرة «الواجـب» ذلـك «الميـل الطبيعـي إلى إخضـاع النزعـات الذاتية لصالـح النوع أجمـع» بحيـث يصـير شـعارنا «الحيـاة لأجـل الغير».

إن فكـرة الواجـب آنيـة مـن الـروح الاجتماعي الـذي تحققـه الفلسـفة الواقعية إذ تبـين الفـرد عضـوًا مـن أعضاء النوع، وتسـتنبط قوانين سـيرته مـن النظام الكلي للأشـياء لا مـن مصلحتـه الخاصـة فحسـب، وأرفع المعاني في ميـدان الأخلاق معنى الإنسـانية بما هـي كذلـك، أيْ الإنسـانية التي يتوقف تقدمهـا على تضافر الأفـراد والجماعات، والعلم الواقعـي مفيـد جـدًّا لعلـم الأخـلاق إذ مـن المهم جـدًّا تعيين مبلـغ التأثـير المباشر وغير المبـاشر لـكل مَيْل وكل فعـل في الحياة الفرديـة والاجتماعية.

(7) مذهبه: ديانة الإنسانية

خطـا كونـت خطـوة أوسـع فبلغ إلى الديـن، إنـه ينعت دينـه بالواقعـي، والحقيقة أن هـذا الديـن يـكاد يكـون كله ثمـرة العاطفـة والخيـال في تكوينه والإحسـاس به، كان فيلسـوفنا قـد وضـع العقل في المحل الأول يستكشـف قوانين الوجـود ويؤثر في العاطفة فيحـدث أخلاقًـا ومؤسسـات اجتماعيـة، وهـا هـو ذا الآن يـرى أن قيمة العقـل تنحصر في نتائجـه العمليـة، وأن هـذه النتائـج تتوقـف عـلى الظـروف الخارجيـة في حـين أن العاطفـة توفـر لنـا رضـا باطنًـا مبـاشرًا، فيقـدم العاطفـة إلى المحـل الأول ويطلـب إليها إنـارة العقـل فينتهـي إلى مثـل الحالـة اللاهوتيـة التـي اعتبرهـا طفولـة النوع الإنسـاني، حتـى إنـه يتبـع في ذلـك منهجًـا يخالـف المنهـج العلمـي فينقطـع عـن كل جديـد في العلـم والأدب ويتوفـر عـلى الموسـيقى والشـعر الإيطـالي والإسـباني، ويطالـع كتـاب

«التشبه بالمسيح» فيتسبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه ويستعين به على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين، ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث إن مصدر الفن العاطفة وإن الفن يصور مُثلاً عليًا تهذب أفكارنا وغرائزنا، وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعدّه خارجًا على الفلسفة الواقعية الخالصة، بَيْدَ أنّ من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن قد عدّ الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين المذهب الواقعي، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارته الأزمة العصبية الثانية، ولسنا ندري على أيّ صورة كان يجيء الدين المتسق مع العقل الواقعي، أمّا الصورة التي رسمها كونت فنجملها فيما يلي: الدين خاصية النوع الإنساني، وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم؛ وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال، وقد سبق القول إن معنى الإنسانية أرفع المعاني من الوجهة الذاتية، وإنه هو الذي يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية، وهذا المعنى واقعي ينطق به التاريخ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضي، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من الإنسانية، بحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء أكثر من الأحياء أنفسهم، فديانة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها «الموجود الأعظم» الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم، والعبادة مشتركة وفردية: تقوم المشتركة في أعياد تذكارية تكريمًا للمحسنين إلى الإنسانية، فيملأها السرور وعرفان الجميل، وقد وضع كونت «تقويمًا واقعيًّا» دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية، وفي العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأعزاء على الفرد نماذج للمثل الأعلى، ولمّا كانت كرامة الفرد تقوم في كونه جزءًا من «الموجود الأعظم» كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال، وهكذا تنطوي الغيرية على الواجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعًا.

ويعهد بتدبير العبادة التربية إلى هيئة إكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء

أطبـاء معًـا، مهمتهـم استكشـاف ما يكفل خـير «الموجـود الأعظم» وتحقيـق ما حققته الكنيسـة في العـصر الوسـيط أو أرادت تحقيقـه مـن أفـكار جليلـة عميقـة، ولما كانـت «الواقعيـة» قـد تحـررت مـن الأوهـام القديمـة فـلا بـأس عليهـا أن تعـود إلى التصـور الفيتـشي للطبيعـة فتضيـف إلى الأشـياء نفسًـا وحيـاة، وهـذه الإضافة مصدر قـوة للغة والفـن وكل مـا مـن شـأنه أن يفيـد في بقـاء «الموجـود الأعظـم» ونمائـه، وتعتبر السـماء أو الهـواء «الوسـط الأعظـم» الـذي تكونـت فيـه الأرض التـي هـي «الفيتـش الأعظـم» فيؤلفـان مـع «الموجـود الأعظـم» الثالـوث الواقعـي، وبعـد الفلاسـفة الذين هـم بمثابة الدمـاغ من الجسـم، يأتي النسـاء وهـن بمثابة أعضـاء العاطفة، وواجبهن إثـارة عواطف الحنـان والغيرية الكفيلة باسـتكمال «الموجود الأعظـم»، وبعدهن يجيء رجال الصناعة والمـال وهـم بمثابـة أعضـاء التغذيـة، وأخيرًا يجـيء العمال وهـم بمثابة أعضـاء الحركة.

تلك هي ديانة الإنسـانية مسـخ بها كونت الديانة المسـيحية، ونصب نفسـه كاهنها الأكـبر، ووضـع لهـا شـعارًا: المحبـة كمبـدأ، والنظـام كأسـاس، والتقـدم كغاية، فـكان له بعـض الأشـياع في فرنسـا وإنجلـترا والسـويد وأمريـكا الشـمالية والجنوبيـة، تبعوا في كل بلـد كاهنًـا أكـبر وأقامـوا معابد، ولا نظننـا بحاجة إلى التنبيـه على غرابتهـا وتهافتها، ولا عـلى ضعـف النظريـة الأساسـية في المذهـب وهـي نظريـة الحـالات الثـلاث، فقـد أقـر كونـت أن الرياضيـات وُجـدت واقعيـة أول مـا وُجـدت، وقليـل مـن التفكـير يدلنا على أن الإنسـان مـا كان بقـي عـلى سـطح الأرض لـو لم يتعـرف خصائـص الأشـياء منـذ أول أمـره فيفيـد مـن النافـع ويحتـاط للضـار ويصطنـع الأسـلحة والآلات، فالحـالات الثلاث أولى بهـا أن تكـون متعـاصرة متلازمـة مـع تفاوت فيـما بينها في كل عـصر وكل فرد، وأن يكـون لـكل منهـا قيمتـه، ولكـن كونـت اقتنـع بنسـبية المعرفـة ورأى أن يبررهـا بهـذه النظريـة، وبهـره العلـم التجريبـي فحـصر فيـه كل الحقيقـة وجـاءت فلسـفته الواقعية هـي الفلسـفة الماديـة بالرغم مـن تحفظه إذ إنها تـؤدي إلى النتيجة نفسـها وهي إنكار الميتافيزيقـا، ونحـن نقـصر فضل كونـت على طائفة كبـيرة من الأفكار الجزئيـة العميقة في العلـوم والاجتماع.

(8) جوزيف برودون (1809 - 1865)

نختم هذا الفصل بذكر اثنين من الاشتراكيين أرادا أن ينظما المجتمع تنظيمًا واقعيًا، أولهما برودون كان عامل طباعة ولكنه تثقف بالقراءة الكثيرة، ثم كتب، فجاءت كتاباته مزيجًا يعوزه الوضوح والانسجام من ملخصات قراءاته ومن آراء خاصة، أهم كتبه: «ما الملكية؟» (1840) و«خلق النظام في الإنسانية» (1843) و«المتناقضات الاقتصادية» (1846) و«العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة» (1858) و«الحرب والسلم» (1861)، وهو ينتقد فيها على السواء مذهب الحرية والمذهب الشيوعي، يقول إن الحرب ضرب من حكم الله ويشيد بالسلم، يحمل على الاستبداد ولا يؤمن بالاقتراع العام..

مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة، وهو يعرفها بأنها «حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التوازن، وفي المجتمع بتبادل أساسُه تساوي الأشخاص»، ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظامًا اقتصاديًّا يسميه «التعاون» أو «التبادل» ويرجو تحقيقه حين يصل العمال إلى السلطة بفضل الاقتراع العام فيديرون المشروعات والمصارف وغيرها من المؤسسات الاجتماعية بحيث يجعلون لكل عمل مكافأة من جنسه أيْ على قدره؛ فإن الواجب على كل إنسان أن يعمل لكي يعيش ويحق له أن يقتني مِلكًا بنتاج عمله، والملكية سبب من أسباب الحرية، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجيء من غير طريق العمل هي سرقة، كالفائدة على رأس المال، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغي أن ينتج ربحًا يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل، إن هذا تناقض وإنه منافٍ للعدالة، هكذا كان قد قال أرسطو والمدرسيون، ويوجد عند برودون أفكار أخرى محافظة، مثل أن الزواج عقد غير قابل للفسخ لأنَّه عبارة عن التوحيد بين الزوجين، وقد كان له أثر عميق في الحركة النقابية والحركة التعاونية والحركة السلمية.

(9) لويس بلان (1811 - 1886)

ثوري ساهم في ثورة 1848 وأسس «مصانع قومية» أخفقت وأدى إخفاقها إلى

اضطرابـات دمويـة، هـذه المصانـع كانـت تطبيقًا لمذهب بسـطه في كتيبـين: أحدهما في «تنظيـم العمـل» (1846) والآخـر في «الحـق في العمـل»، ويرجـع مذهبـه إلى مـا يـأتي: لـكل إنسـان حـق طبيعـي في أن يحيـا، ولا يتحقـق هذا الحـق إلا بإحدى وسـيلتين هما الملكيـة الخاصـة والعمـل، أما الملكيـة الخاصة فيسـتغلها في المجتمع الرأسـمالي نفر من الأغنيـاء يركـزون الثروات في أيديهم ولا يدعون للسـواد سـوى العمـل بأجور متدنية مع التعـرض للعطلـة، فيحرمونهـم فعـلاً حقهم في الحيـاة، والعلاج الوحيد لهـذه الحالة هو أن تتملـك الدولـة جميـع المـوارد فتوفـر عملاً لـكل مواطن وتـوزع النتاج عـلى الجميع بالقسـطاس، وهـذه هـي الشـيوعية، ولا يـدري أصحابهـا أنها تجر مسـاوئ هي شر من مسـاوئ الرأسمالية.

المقالة الثالثة

الفلسفة في إنجلترا

تمهيد

في هـذه الفـترة التـي نـؤرخ لهـا لا نجـد في إنجلـترا سـوى ممثلـين اثنـين للمذهـب الحـسي: أحدهـما بنتـام وهـو يقصر عنايته عـلى الأخلاق والاجتـماع، والآخر جيمس مل يعالـج علـم النفـس التجريبـي، وإلى جانب هـذا الجدب في الفلسـفة القومية نجد تأثير الألمـان يبعـث حركـة روحيـة معارضة لهـا، فيصطنع بعض الأدبـاء، وأشـهرهم كولريدج وكارليـل، الرومانتيـة ووحـدة الوجـود، ويؤلف السر وليـم هاملتون مذهبًا نقديًّا يشـبه بعـض الشـبه مذهـب كانـط، وهكـذا أتاح اللقـاح الألمـاني للفكـر الإنجليزي مـا لم تكن تسـمح بـه فلسـفته القديمـة مـن قـوة وعمـق نسـبيين كـما يتضح مـن الفصـول الثلاثة الآتية.

الفصل التاسع

المذهب الحسي

(1) إرميا بنتام (1748 - 1832)

اعتنق المذهب النفعي، وطبقه في كتابه «المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع» (1789)، ووضع مشروعًا لسجن نموذجي (1802)، وأنشأ مجلة «وستمنستر» (1824) للدعوة إلى الإصلاح الدستوري، وكوَّن حزبًا لهذا الغرض، فكان لدعوته أثر كبير في السياسة الإنجليزية، وتم الإصلاح المنشود في سنة وفاته، ودون مذكرات في «المكافأة» وأخرى في «المعاقبة» وأعطاها إلى صديق فرنسي هو إيتين ديمون حررها بلغته ونشرها في كتابين نُقلا إلى الإنجليزية ونشر الأول سنة 1825 والثاني سنة 1830، وترك لأحد أتباعه مذكرات نُشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان «علم الأخلاق» deontology.

مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع، شأنهم في ذلك شأن الحيوان، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يُعمِلوا العقل، أيْ إنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذي يعود بلذة مستمرة أو الذي تزيد فيه اللذة على الألم، وأن الفعل الشرير هو الذي يعود بألم مستمر أو الذي يزيد فيه الألم على اللذة، ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية؛ فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التي هي مقصد الكل، ولكي يحكم العقل يجب تقدير اللذات

بجميـع ظروفهـا والموازنـة بينهـا، تقـاس اللـذات أولاً مـن جهة صفاتهـا الذاتيـة، وهـي: الشـدة والمـدة والثبـات وقـرب المنـال والخصـب (أيْ القـدرة عـلى إنتـاج لـذَّات أخرى) والنقـاء (أيْ خلوهـا مـن أسـباب الألم)، وتقـاس ثانيًـا مـن جهـة عواقبهـا الاجتماعيـة، وهـي: الخـوف الـذي يسـتولي عـلى المواطنين من جـراء الجريمـة، والقدوة السـيئة التي تنشرهـا بينهـم، والاضطـراب الاجتماعـي الـذي تسـببه، والقصاص الـذي ينـزل بالمجرم، فـإن القصـاص عنـصر يدخـل في حسـاب الآلام ويعـارض لـذة الفعـل، فيميـل بالمـرء إلى اتبـاع القوانـين التـي يراهـا المـشرع نافعة لأكبر عـدد، كـما أنّ المكافأة وإقـرار المواطنين وثناءهـم تحمـل عـلى ذلـك أيضًـا مـع مـا فيه مـن حرمـان وهـذه العواقب مهمـة جدًّا يجـب عـلى الفـرد مراعاتهـا لأن منفعـة المجمـوع شـاملة للمنافـع الفرديـة ومِـنْ ثَمَّـة مقدَّمـة عليهـا؛ ولـذا كانـت الغايـة التـي يتعـين علينـا السـعي لتحقيقهـا هـي «أكـبر سـعادة لأكـبر عـدد»، وهـذا هو العلـم الجديد الـذي يأتي به بنتام ويسـميه «الحسـاب الخلقـي» لإجـادة الاختيـار بـين اللـذات، ويعتقـد أنـه يحـول بـه علـم الأخـلاق وعلـم التشريـع إلى علمـين مضبوطـين كالرياضيـات، ويعـول في التوحيـد بـين النفـع الـذاتي والنفـع العـام عـلى الجـزاء الطبيعـي للفعـل والجـزاء القانـوني والجـزاء الاجتماعـي.

ومـا هـذا المذهـب إلا مذهـب أبيقور وهوبس ومـن لف لفهما، وقـد كان أفلاطون فطـن إلى حسـاب اللـذات والآلام، ولكنـه لم يعتـبره حسـابًا كميًّـا مثـل بنتـام، ولم يـرد الخلقيـة إلى النفعيـة مثلـه، إن اللـذة والألم يرجعـان إلى الكيـف لا إلى الكم، ويسـتحيل قيـاس القيمـة الذاتيـة للـذة مـا باعتبـار الكـم، ويسـتحيل الموازنـة بـين لذتـين مـن نـوع واحـد كلـذة التفـاح ولـذة الخـوخ، ويسـتحيل مـن بـاب أولى الموازنـة بـين لذتـين مختلفتـين بالنـوع، ولا سـيَّما إذا كانـت إحداهما حسـية والأخرى عقليـة أو فنية، كذلك لا يوجـد قيـاس مشـترك بـين قـرب المنـال والنقـاء، أو بـين الشـدة والمـدة، إلى غـير ذلك مـن خصائـص اللـذة التي يمتنـع اجتماعها للذة بعينهـا، وإنما يتفق بعضهـا للذة وبعض آخـر للـذة أخـرى، وهكـذا بحيث تمتنـع المضاهـاة ويمتنـع الاختيار.

(2) جيمس مل (1773 - 1836)

أسكتلندي أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبره، ثم كان مؤدِّبًا في أسرة اللورد جون ستوارت، وفي الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل، ثم نشر تاريخ «الهند البريطانية» (1718) نقد فيه حكومة شركة الهند نقدًا عسيرًا، ولمّا خلا فيها منصب تقدم له فعُيِّن فيه للإفادة من معارفه، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذًا كبيرًا على حكومة الهند، وعرف بنتام وشاركه في مجلته وفي نضاله الدستوري، وكان إلى جانب ذلك يواصل النظر في الفلسفة حتى نشر كتابه «تحليل ظواهر الفكر الإنساني» (1829) وقد عرض فيه مذهب تداعي المعاني على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أراسم درون وديفيد هارتلي اللذين أوحيا به إليه.

في هذا الكتاب يتصور الفكر كما يتصور الآليون الطبيعة؛ فإن هؤلاء يقولون إن الطبيعة مؤلفة من ذرات تأتلف فتكون الأجسام، ويقول هو إن الفكر مؤلف من عناصر بسيطة «نقط شعورية» هي الإحساسات والانفعالات الأولية تأتلف تبعًا لقانون الترابط بالتقارن فتكوّن سائر الظواهر الفكرية، وقانون التقارن هو القانون الوحيد للفكر، وليس الترابط بالتشابه قانونًا أصيلاً ولكنه يُرَدُّ إلى الترابط بالتقارن، فالحياة الفكرية خاضعة للآلية، وقوة الترابط تابعة بنوع خاص لقوة ما تهيجه الإحساسات من انفعالات ولتواتر الترابط، وحين يتوثق الائتلاف تتكون في الفكر التصديقات، ولهذه الذرية الفكرية تطبيقاتها في المنطق والأخلاق والتربية؛ فبالتشريع والتربية يمكن تثبيت الروابط التي يراد أن تسيطر على الإنسان، وبالنظر في الأخطاء المتواترة ندرك أنها ناشئة عن الترابط فنتحرر منها ونعمل على أن نحل محلها بالترابط أيضًا آراء جديدة، وهنا يبدو قصور المذهب الحسي؛ فإنه يلجأ إلى الفعل الشخصي بعد استبعاده من النفس، ولا يدل على قيمة خاصة للآراء الجديدة تفضل بها الآراء القديمة ما دامت كلها وليدة الترابط، فلا يبرر مبادئ النظر وقواعد العمل.

الفصل العاشر

المذهب الحسي

(1) كولريدج (1772 - 1834)

شاعر وواعظ نشر في إنجلترا أدب الرومانتيين الألمان وفلسفتهم، فأثار في الشبيبة أفكارًا جديدة وحماسة جديدة، كان في شبابه على مذهب هيوم وهارتلي، ثم اقتنع بوحدة الفكر وفاعليته، فنفر من محاولات الحسيين لرد الظواهر الروحية إلى الوظائف الدنيا وتطبيق الآلية على الحياة الخلقية، وصرفته دراسة الفلسفة الألمانية عن الفلسفة الإنجليزية، فعارض القول بالتجربة بالقول بالحدس، وعارض التحليل بالتركيب، ولعله تأثر بأفلوطين أكثر مما تأثر بالألمان، فإنه يميز مع الأفلاطونيين بين الفهم والعقل، ويجعل من الفهم قوة استدلالية تركب ما تتلقاه من التجربة وتقف عند هذا الحد، ومن العقل قوة حدسية تقدم مبادئ التركيب وتكشف عن صميم الأشياء، وباعتبار هذه الوجهة الثانية يسمى العقل بالعملي لاعتقاده أن العقل العملي عند كانط وفختي يستكنه الجواهر، وقد استخدم هذا التمييز بين الفهم والعقل للدفاع عن الدين، فقال إن الاعتراضات التي كان هيوم وفولتير وأضرابهما يعتبرونها قاطعة، ترجع إلى الفهم ويبددها العقل، وهو يفسر عقيدة الثالوث بالقضية ونقيضها والمركب منها! بل يضع رابوعًا بأن يقدم على هذه الحدود الثلاثة أساسًا لها هو «الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة»! على أن الدين عنده لم يكن الدين السلفي بل جملة من الصور والعواطف تولد فيه نشوة لا أكثر وكان ضعيف الخلق لم يستطِع السيطرة على سيرته.

(2) كارليل (1795 - 1881)

صاحب كتاب «الأبطال والبطولة»، كان مؤمنًا في حداثته، ثم قرأ هيوم وغيره من الشكاك فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء، وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر وجوتي وفختي فتغير موقفه، لم يعد العالم في نظره «دكان بضائع» بل انقلب معبدًا، ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقة بل صار القلب ذلك المصدر، رأى أن الشك والنفي مرتبطان بالاستدلال العقلي، وأن المادية والإلحاد والنفعية مذاهب نافية لا تتناول إلا الظاهر، وأن الموقف الطبيعي هو الإيجاب والإيمان، إن محاولة البرهنة بالعقل على وجود الله بمثابة محاولة إضاءة الشمس بمصباح! العالم «ثوب الله» ورمز لمعانٍ تستعصي على المنهج العلمي، إن العلم يتصور الطبيعة دون أن يحسب حسابًا لمعناها، والآلية «فلسفة الثياب»، أما الفلسفة الحقة فهي جهاد مستمر ضد العادة التي تجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فتحجب عنا بها الأشياء، والإنسان هو الرمز الأكبر، لقد اعتقد لوك وأتباعه أن العقل مجرد آلة تفكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمنفعة وحساب الربح والخسارة، بينما الإنسان حياة خُلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مُثلها العليا، إن الأخلاق النفعية تغلو في أهمية التفكير الواعي، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنّما يولد وينمو من تلقاء نفسه، ولكل أن يجد رمزه وديانته: «لست أقصد بالديانة الإيمان الكنسي، بل ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفي» ما دام الفاعل فينا وفي الخارج قوة إلهية، وإن هذه القوة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة في الإنسان، وبصفة أخص في الإنسان العظيم (كما يقول فختي)، فيجب أن تقوم الحياة الروحية والاجتماعية على تكريم الأبطال أيْ عظماء الرجال، وهكذا كانت قائمة في الماضي، عظماء الرجال خالقو ما يحاول سواد البشر تحقيقه؛ لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام، ونحن الآن أحوج ما يكون بنو الإنسان للأبطال أيْ لأرستقراطية مستنيرة تقودنا، وليس هناك من معنى للحرية والمراقبة الشعبية والديمقراطية، إن جمهرة الإنسانية بحاجة إلى نظام من حديد، ويجب أن تكون فضيلتها الوحيدة طاعة القانون.

الفصل الحادي عشر

فلسفة النسبية

(1) وليم هاملتون (1788 - 1856)

ولد بجلاسكو وتخرج في جامعتها وفي جامعة أكسفورد، عُيِّن أستاذًا للقانون الأسكتلندي والقانون المدني بجامعة أدنبره، فأستاذًا للفلسفة بها (1836) وشغل هذا المنصب إلى وفاته، كان قد نشر في «مجلة أدنبره» ثلاث مقالات فلسفية تشتمل على لب مذهبه: الأولى «فلسفة اللامشروط» (1829) والثانية «فلسفة الإدراك الظاهري» (1830) والثالثة «المنطق» (1833) وقد جُمعت فيما بعد في كتاب عنوانه «مناقشات في الفلسفة»، ونُشرت دروسه الفلسفية بجامعة أدنبره في مؤلفين: «دروس فيما بعد الطبيعة» في مجلدين، و«دروس في المنطق» في مجلدين، ونحن نقتصر هنا على عرض رأيه في اللامشروط ورأيه في الإدراك، أما المنطق فأهم أثر له فيه نظريته في تكميم المحمول وهي معروفة مبسوطة في جميع الكتب المنطقية المعاصرة، ونحن لا نوافقه عليها، ويطول بنا القول إذا أردنا مناقشتها.

يرجع مذهبه إلى منبعين: المدرسة الأسكتلندية وكانط، وهو أقرب إلى الأولى منه إلى الثاني، والمحور الذي يدور عليه هو أن «التفكير شرط» أيْ إن المعرفة نسبية، وذلك من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر

وعـرض فيـدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسـبة إلى الجوهر سـواء أكان العرض ذاتيًّـا للجوهـر أو خارجيًّـا كالزمـان والمـكان، هـذه النسـب قـوام التفكـير إذا حاولنـا رفعهـا محونـا كل معرفـة ووقعنـا في الوحـدة المطلقـة، فكل مـا هو مدرك مـشروط أيْ نسـبي، واللامـشروط أو المطلـق لا مـدرَك سـواء أكان كلاً أو جزءًا، فـإن أيّ كُل فهو دائمًا بالنسـبة إلينـا جـزء لـكل أكـبر، وإن أيّ جـزء فيمكـن أن يتصـور قابـلاً للقسـمة فيكون مِـنْ ثَمَّـة كُلاً، فـلا أسـاس لزعـم شـلنج وكـوزان أننـا نـدرك المطلـق، وإلى الـرد عليهـما قصـد هاملتـون بنـوع خـاص. أما المشروط أو النسـبي فمـدرك إدراكًا موضوعيًّـا، إذ «لا يمكـن أن تكـون طبيعتنـا كاذبـة في أصلهـا» وإني «في أبسـط إدراك أشـعر بنفسي كذات مدركـة وأشـعر بـشيء خارجـي كموضـوع مـدرك»، فنقـد كانـط لعلـم النفـس النظري غـير مقبـول، صحيـح أن الشـعور شرط الظواهـر الباطنـة، ولكنـه هـو ظاهـرة، فيجـب أن يكـون وراءه شيء ويجـب أن يكـون هـذا الـشيء مختلفًا عـمّا وراء الظواهـر المادية، غـير أن هـذا يذهـب فقـط إلى أن الأشـياء موجـودة في الخـارج بكيفياتهـا الأوليـة، أمّـا الكيفيـات الثانويـة فتُحدِثهـا الأشـياء فينـا بقـوى لها، فنحن لا ندرك الأشـياء في أنفسـها مـن حيـث إننـا بعيـدون عنهـا، وإنمـا ندركهـا في تأثيرهـا الواقـع عـلى حواسـنا، نـدرك الشـمس مثـلاً بوسـاطة الأشـعة الواصلـة إلى العـين، وندرك وجـود العـالم الخارجي على العمـوم بفضـل مقاومتـه لفعلنا العضلي، وعلى هـذا يكون الإدراك مبـاشرًا ولكنه إدراك آثـار الأشـياء في الحـس، وهـذا موقـف يختلـف عـن موقـف ريـد وعـن موقـف كانـط وأتباعه.

متـى كانـت معرفتنـا نسـبية لـزم أننا لا ندري شـيئًا عن المطلـق، بل لعلنـا لا ندري إن كان موجـودًا أو غـير موجـود، بَيْـدَ أنّ هاملتـون يجـد بابًـا للولـوج إليـه فيقـول: إن أيّ موضـوع معـروف فهـو جـزء مـن حيـث إنـه مـشروط، ومِـنْ ثَمَّـة هـو مـردود إلى «لامـشروط»، وهـذه النسـبة تخرجنا من حـدود معرفتنا وتجعلنا نثبـت وجود المطلق، فـإذا سـألنا أنفسـنا: هـل هـو متناهٍ أو غـير متنـاهٍ؟ وجدنا أنفسـنا بين حديـن متقابلين، ومبـدأ الثالـث المرفـوع يقـضي بـأن أحـد الحديـن المتقابلـين صـادق بالـضرورة، خلافًـا لـرأي كانـط في المتقابـلات: فـما سـبيلنا إلى تعيـين جانـب الصـدق هنا؟ لا سـبيل سـوى الاختيـار لأن هـذه المسـألة تجـاوز حـدود الفكـر، وليـس يتـم مثـل هـذا الاختيـار إلا

بنـاء عـلى أسـباب خلقيـة، فنقول إننـا بحاجة إلى موجـود غير متناهٍ يسـتطيع أن يحفظ روحنـا، ثـم بوسـعنا أن نخطـو خطـوة أخـرى فنتصـور المطلـق بالمماثلـة بنـا، ونتصـور العلاقـة بينـه وبـين العـالم عـلى مثـال العلاقة بـين أنفسـنا وجسـمنا، وهكـذا ننتقل من الفلسـفة إلى اللاهـوت، فـإن نهايـة الفلسـفة بدايـة اللاهوت.

وهكـذا يخالـف هاملتـون مبـدأ فلسـفته، فـما كان أحـراه أن يحتـاط في المبـدأ للنتيجـة!

فبعـد أن عـرف المعرفـة بالنسـبية ظـن أن بإمكانـه القـول بالمطلـق ووضـع علاقـة بينـه وبـين النسـبي دون أن يفطـن إلى أن المطلـق يصـير بهـذه العلاقـة مشروعًا نسـبيًّا بموجـب تعريفـه! إن الـرد عـلى شـلنج وأضرابـه لا يحتـاج إلى جعـل المعرفـة الإنسـانية نسـبية إطلاقًـا، بـل إلى بيـان أنه ليـس لدينا في الواقـع مثل الحدس الـذي يزعمون، وإن إثبـات اللانهايـة للمطلـق لا يحتـاج إلى ذلـك الاختيـار الخلقي الذي سـبق بـه هاملتون أصحـاب البراجماتـزم بـل يتوسـل إليـه بالاسـتدلال العقـلي، فلـو أن هاملتـون ميـز منذ البدايـة بـين «التصـور بنسـبة» وبـين «الحكـم على موضوع بأنـه نسـبي أو مطلق» إذن لـرأى أن بإمكاننـا إثبـات وجـود المطلـق وصفاتـه بالاسـتدلال دون أن يكـون للمنهـج الاسـتدلالي أيّ أثـر في قيمـة أحكامنـا؛ فإننا إن قلنا إن العالم يقتـضي علة أولى، وإن العلة الأولى مطلقـة، وإن المطلـق غـير متنـاهٍ، كانـت هـذه الأحـكام صادقـة ولم تَـصِر العلـة الأولى المطلقـة شـيئًا نسـبيًّا بسـبب دخولهـا في نسـبة الحكـم، وهذا غلط وقـع فيه غير واحـد مـن الفلاسـفة المحدثـين لأنهم اتخـذوا من علم النفس أساسًـا للفلسـفة فتصوروا الأشـياء في أنفسـها عـلى مثـال شـعورنا بهـا أو منهجنـا في إدراكها.

(2) منسل (1820 - 1879)

تلميـذ هاملتـون، وأسـتاذ بأكسـفورد، وكبـير قساوسـة كنيسـة سـنت بـول، كتابـه «حـدود الفكـر الدينـي» (1858) يسـتند إلى قـول هاملتـون إن معرفتنـا لا تبلـغ إلى المطلـق ويرتـب عليـه امتنـاع إقامـة لاهـوت عقـلي، ويذهـب في الوقـت نفسـه إلى أن العلـم مـا دام نسـبيًّا فهـو لا يملك الاعـتراض على الوحـي، وإن الصعوبـات والمتناقضات

ليسـت ناشـئة مـن الوحـي بـل مـن حـدود العقـل الـذي يزعـم مـع ذلـك الخـوض في المطلـق، عـلى حـين أن حـدوده تدل عـلى أن شـيئًا قد يوجد ويكـون فـوق متناوله، فما لا نسـتطيع فهمـه يجـب علينـا الإيمـان بـه، يجـب الإيمـان بشـخصية اللـه ولـو بـدا لنـا تناقـض بـين الحديـن مـن حيـث إن الشـخصية تفـترض التعيـين والحـد وأن اللـه مطلق مـن كل حـد وتعيـين، ويجـب علينـا الإيمان بعقيـدة النعمـة الإلهية وبعقيـدة القصاص الأبـدي ولـو بـدا لنـا أنهما متنافـران وأن المحبة والعدالـة فينا تأبيان القصـاص إلى الأبد، إننـا نـرى الجـزء ولا نـرى الكل، فلا يسـوغ لنـا أن نتصور الله بوسـاطة صفاتنـا وأخلاقنا فـإن هـذه لازمـة مـن طبيعتنـا المحدودة ولا تنقـل إلى الله بـأيّ حال، وعـلى هذا يكون منسـل أشـد استمسـاكًا بمبدأ النسـبية من أسـتاذه، وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهـذا المبـدأ إنـكار المطلـق أو على الأقـل تجاهلـه، إلا أن نكون متدينين مـن جهة أخرى فنعـول عـلى الإيمـان الأعمـى، ويرجـع الاختيار بين هذيـن الموقفين إلى المزاج الشـخصي، ومـا أعظـم أثـر المزاج الشـخصي عنـد الفلاسـفة المحدثين!

الباب الخامس

مادية وروحية
(النصف الثاني من القرن التاسع عشر)

تمهيد

لقد تعارضت المادية والروحية في كل عصر، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة في وقت ما مبلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الطابع الذي يميزه، وهنا أيضًا الفلاسفة كثير، فنقسم الكلام عليهم إلى ثلاث مقالات، في المقالة الأولى نتكلم عن الفلسفة الإنجليزية وقد استعادت قسطًا كبيرًا من الأهمية والنفوذ، فنرى فريقًا من رجالها يأخذون بالمذهب الحسي ويطبقونه على أنحاء شتى، فيضع جون ستوارت مل منطقًا مطابقًا له، ويفصل ألكسندر بين أصوله وفروعه في علم النفس، ويقيم له دروين أساسًا بيولوجيًّا إذ يزعم التدليل على تطور الأنواع الحية من أدنى إلى أعلى، ويُشيِّد منه سبنسر فلسفة شاملة تستوعب جميع العلوم، على حين تزدهر حركة دينية قوامها الفلسفة الهيجلية.

وفي المقالة الثانية نرى الفلسفة الفرنسية ماضية في الاتجاهين السابقين: الاتجاه الواقعي دون ما تجديد أو ابتكار، والاتجاه الروحي يعمل أصحابه على الحد من سلطان الآلية في الطبيعة لضمان الحرية الإنسانية، وفي المقالة الثالثة نرى الفلسفة الألمانية تسير في التيار الكانطي من جهة، وتناصر مذهب التطور والمادية الإلحادية من جهة، وتحاول جعل علم النفس علمًا تجريبيًّا مضبوطًا من جهة.

المقالة الأولى

الفلسفة في إنجلترا

الفصل الأول

جون ستوارت مل

(1806 - 1873)

(1) حياته ومصنفاته

هـو ابـن جيمس مـل (151) وقـد دعاه أبوه جون سـتوارت باسـم اللـورد الذي كان مؤدِّبًـا في أسرته، ثقفه أبوه بنفسـه، فأبـداه اليونانيـة في الثالثـة مـن عمـره، وما بلـغ الثامنـة حتـى كان يقـرأ هـيرودوت ومذكـرات سـقراط لأكسـانوفون وتراجم الفلاسـفة لديوجين لايـرث، بـل بعـض محـاورات أفلاطـون، وقـد قـال هـو إن كل هـذا كان متيـسرًا، ثـم أخـذ يتعلـم اللاتينيـة والحسـاب إلى جانـب لغتـه طبعًـا، ثم قـرأ التاريخ العـام في كتب مفصلـة، وهـذا أدعـى إلى فهمـه وحفظـه مـن المختـصرات التـي تُعلَّـم في المـدارس، وبعـد دراسـة قسـم كبـير مـن الأدبـين اليونـاني واللاتينـي شرع يـدرس المنطـق بنفسـه، وكان يراجـع أبـاه فيـه أثنـاء النزهـة كـما كان يفعـل في سـائر المـواد، ثـم قـرأ كتبًـا في الاقتصـاد السـياسي، ودرس ديموسـتين وأفلاطـون، وفي الثامنـة عشرة قرأ الكتـب الأربعة الأولى مـن منطـق أرسـطو ولخصهـا، ودرس القانـون، وقـرأ كتـب بنتام وكونديـاك ولوك وهلفسـيوس وهيـوم والأسـكتلنديين، فجمـع لأبيـه كثـيرًا مـن المـواد لكتابـه «تحليـل الفكـر الإنسـاني»، وانضـم إلى فريـق الشـباب الذيـن كانـوا يعملـون عـلى نـشر أفـكار بنتـام وجيمـس مل الفلسـفية والسياسـية ومذهـب هارتـلي في تداعي المعـاني، وكان قد دخـل في خدمـة شركـة الهند الشرقية منذ السـابعة عـشرة، فترقى في مناصبهـا حتى بلغ

آخر منصب شغله أبوه، فكان يقوم بأعماله العقلية في أوقات فراغه، وانتخب عضوًا بمجلس النواب سنة 1865 وبقي فيه ثلاث سنين كان خلالها موضع تقدير كبير، ولكن خصومه أخذوا عليه آراءه في الدين فلم يجدد انتخابه.

كتب كثيرًا في المجلات والجرائد، ومنها مجلة «وستمنستر» التي كان يحررها بنتام وجيمس مل، وقد جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان «مقالات ومناقشات»، ونشر كتبًا عدة نذكر أهمها: كتاب «المنطق القياسي والاستقرائي» (1843) كان له صدى كبير في أوروبا، و«مبادئ الاقتصاد السياسي» (1848) يجعل فيه من هذا العلم جزءًا من علم الاجتماع، ويعرّف ما في الاشتراكية من وجه حق و«مقال في الحرية» (1859) يدافع فيه عن الحرية الشخصية متابعًا الميل العام في إنجلترا ومتأثرًا بفرنسا، فقد كان قضى فيها سنة (1820 - 1821) فأحبها وأحب أدبها، ولما شبَّت فيها ثورة 1830 قصد إلى باريس وأُعجب بما رآه من روح النهضة الاجتماعية عند رجالها الإصلاحيين، وكتاب «في النفعية» (1861) يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل ويعرض لتصحيح مذهب بنتام وتكميله، و«مراجعة فلسفة هاملتون» (1865) ينقد فيها المذهب الحدسي، و«أوجست كونت والفلسفة الواقعية» (1865) تعقيب على الفيلسوف الفرنسي يقبل آراءه في المعرفة الإنسانية ولا يتابعه في آرائه السياسية والدينية بل يعتبرها إضافات مستقلة عن الأولى كل الاستقلال، و«ترجمته لحياته» (1873)، ثم «محاولات في الدين» نشرت بعد وفاته (1874). على سعة مطالعاته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفًا معقدًا؛ فإن عبارته متثاقلة متعثرة بل هي أحيانًا غير صحيحة، حتى ليمكن القول إن مطالعاته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتبًا ولم تهذب تفكيره، فالفرق كبير بينه وبين بسكال مثلاً الذي تثقف هو أيضًا بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوي الأسلوب إلى حد الإعجاز، ولم تؤهله مطالعاته الفلسفية لفهم جميع المسائل، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلاً منطقيًّا، حتى إن ستانلي جفونز، بعد أن شرح كتابه في المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملاً ببرنامجها، نقد الكتاب نقدًا عسيرًا وقال إن تدريسه ضار بتكوين الشباب وإن «عقل مل كان متناقضًا في جوهره، لم يمس شيئًا إلا خلط فيه»، يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالمًا طبيعيًا

وأن مـواد فصولـه في المنطـق الاسـتقرائي مسـتمدة مـن وولWhewell [1] وهرشـل Hershell[2]، ومناهجـه مأخـوذة عـن فرنسـيس بيكـون، وكتابـه في فلسـفة هاملتـون كتـاب مهلهـل لا يـدري قارئـه أحيانًـا كثـيرة أيـن الفاصـل بـين مـا يـورده المؤلـف عـن هاملتـون ومـا يعقـب بـه عليـه، وهـو إلى ذلـك سـاذج يخلـط خلطًـا كثـيرًا في جميـع مسـائل الفلسـفة، ومثـل هـذا يقـال في كتـاب النفعيـة وفي سـائر كتبه، فلسـنا ندري في الحـق سـببًا لشـهرته إلا أن يكـون وفـرة التأليـف وضخامـة الدعـوى، ومـا هـو في هـذا بفريد!

(2) المذهب الحسي

كان مـل يعتقـد أن المذهـب العقلي هو المذهـب الحسي كما يوجد عنـد هاملتون، وأن المذهـب العقـلي يعنـي التعويـل عـلى الـرأي الخـاص كيفـما كان، ويحمـل عـلى التكاسـل والمحافظـة عـلى القديـم بأن يحسـم كل مشـكلة بقوله إن العقل يـرى كذا أو يجـد في نفسـه كـذا وكذا مـن المعاني والمبـادئ، فعارضه بالمذهـب التجريبـي القائل إن الأفـكار آتيـة كلهـا من التجربـة، وإن جميع النسـب والعلاقات تفسر بقوانـين التداعي، والواقـع أن هـذا المذهـب يعجـز عـن تفسـيرها، فإنـه يقـضي بأننـا لا نـدرك سـوى مـا يقـع تحـت الحـس أو الباطـن عـلى ما يقـع، فيـدع الظواهر المدركـة منفصلـة متعاقبة تعاقـب أفعـال الآلـة الماديـة، فلا يجد مـل -لكي يفـسر اعتقادنا بالجواهـر- إلا أن يقول إن هـذا الاعتقـاد مبنـي عـلى «إمكان مسـتمر للإحسـاس في ظروف معينـة»: مثال ذلك أني «أرى ورقـة بيضـاء عـلى منضـدة، ثـم انتقل إلى حجـرة أخرى ومـع أني انقطعت عن

---

(1) عالم معدني ثم أستاذ فلسفة بجامعة كمبردج (1795 - ++18)، في كتابه «تاريخ العلوم الاستقرائية» (1837) وكتابه «فلسفة العلوم الاستقرائية مؤسسة على تاريخها» (1840) يحاول أن يبين صواب رأي كانط أن في العقل معاني أساسية سابقة على التجربة تسمع بتنظيم التجربة، فمعنيا المكان والزمان أساس الرياضية، ومعنى العلة أساس العلوم الطبيعية، ومعنى الغاية أساس العلوم الحيوية، ومعنى الواجب أساس الأخلاق، واستشهاده بتاريخ الكشوف العلمية بين خير تبيين ماهية المنهج الاستقرائي.

(2) عالم فلكي ألماني الأصل (1738 - 1822) استكشف سيارة أورانوس وأقمارها ثم أقمار زحل، كتابه المفيد في منطق العلوم عنوانه «مقال في دراسة الفلسفة الطبيعية» (1830).

رؤيـة الورقـة فـإني موقـن أنهـا مـا تـزال في موضعهـا»؛ وذلـك لأن باسـتطاعتي أن أعود فأراهـا، وباسـتطاعتي أن أدرك ظواهـر معينـة متـى أدركـت ظاهـرة لهـا في تجربتـي، وهـذا مـا يسـمى شـيئًا أو جسـمًا، كذلـك «الاعتقـاد بوجـود نفـسي حتى حـين لا يكون هناك إحسـاس ولا يكون تفكير ولا شـعور بوجودها يرجع إلى الاعتقاد بإمكان مسـتمر للتفكـير والشـعور في أحـوال معينـة»، عـلى أن اسـتوارت مـل يعـترف هنا بأنـه لا يفسر تذكـر المـاضي وتوقـع المسـتقبل، فإنهـما يفترضان بقاء الـذي يتذكر ويتوقـع، إذ لا يعقل أن سلسـلة الظواهر المدركة تدرك نفسـها بما هي سلسـلة أي بما هي ماضٍ ومسـتقبل، وهـذا عـين الصـواب، وكان «مـل» يعتقـد بـ«الأنـا» ويـرى أن الشـعور بـه أصيـل لا يرد إلى قوانـين الفكـر، ويعتـبر الأنـا أسـاس الحريـة والكرامـة الإنسـانية، فيقـول إن الموقف الأحكـم هـو قبـول هـذا الأمـر الواقـع ولـو لم نسـتطع تفسـيره، وهـو يعارض أوجسـت كونـت في نقـده للاسـتبطان، ويقـول بإمـكان علـم النفـس بِناءً عـلى الملاحظـة بالذاكرة بعـد الفعـل مبـاشرة، ويستشـهد بتجارب علماء النفـس وكتاباتهم، فهو في هذه المسـألة المهمـة يخـرج عـلى المذهـب الحـسي ومـع ذلك لا يخـرج منه، بل إنـه يعتقـد أن النظر في نظـام العـالم يـؤدي إلى الاعتقـاد بوجـود إلـه خالـق محسـن، ويسـتدرك فقـط بـأن النقـص البـادي في العـالم يسـتتبع أن هـذا الإله متنـاهٍ (104، د).

والمذهـب الحـسي مضطـر إلى إنـكار اللاشـعور مـن حيث إنـه لا يقر بغـير الظواهر المدركـة، فيصـف مـل اللاشـعور بأنه «تغير في الأعصاب يصاحبه شـعور» أيْ إنه يسـقط منـه كل عنـصر نفـسي ويـرده إلى حالـة فسـيولوجية، وهو مِـنْ ثَمَّة ينكـر الحرية ويتهم شـهادة الوجـدان فيقـول: إن الوجـدان يعـي مـا أفعـل أو أحـس، لا مـا قـد أفعـل أو أسـتطيع أن أفعـل، الوجـدان واقـع عـلى الموجـود لا عـلى الممكـن المسـتقبل، هـو واقع عـلى مـا بالفعـل لا عـلى ما بالقوة، فليس هناك شـعور باسـتطاعتي أن أفعـل كذا وكذا، وإنمـا هنـاك وهم ناشـئ مـن أن أفعالاً صدرت عنـي في الماضي فأصبحـت أعتقد بإمكان صـدور أفعـال مـن قبيلها، ومع ذلك فقـد كان مل يؤمن بالحرية ويدافـع عنها، وحجته في ذلك أن التعاقب المضطرد للظواهر النفسـية لا يعني أن السـابق يعين اللاحق حتمًا، وإذا كنـا لا نشـعر بالحريـة «فإننـا موقنـون أن أفعالنـا الإراديـة ليسـت خاضعة للقسر ونحـن نشـعر بأننا غير مجبريـن» فنحن قادرون على أن نعمل اسـتكمالنا الخلقي، ومن

اليسير أن نرد على مل بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر، فقد نكون مجبرين ثم لا نشعر بأننا مجبرون، وهذا مثال آخر على تناقض مل[1].

(3) المنطق

في مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق؟

يكون تشويهًا للمنطق الصحيح وتبديدًا له، ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية: وأولاً موضوع المنطق، ففي هذه المسألة يأخذ مل على كانط وهاملتون تعريفهما المنطق بأنه علم اللزوم (أيْ لزوم التالي من المقدم) وأنه علم صوري يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها، فيأبى مل التسليم بمنطق صوري بحجة أن الفكر لا يكون صحيحًا حقًا إذا هو غض النظر عن مادة المعرفة، ولكن ما الذي يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلاً عن الموضوعات، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسي، وفضلاً عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعنى بصدق القضايا وكذبها، لتبدد المنطق باعتباره علمًا خاصًا وبقيت فقط العلوم على اختلافها، على أن مل -إذا ما عالج المسألة في كتاب المنطق- اعترف بأن المنطق لا يُعنى بالحقائق المدرَكة إدراكًا مباشرًا في التجربة، وقال إنه «علم التدليل» وإن المنطق الصوري قسم مرءوس من المنطق العام أو «منطق الحقيقة»، وهو مرءوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس وأن إدراك المجرد لاحق، ولكن هذا اعتبار لكيفية إدراكنا لا للموضوعات المدركة وتفاوتها في التجريد وترتبها مِنْ ثَمَّة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص، ولو أنه روّى في الأمر لرأى أن «منطق الحقيقة» لا يعنى بحقيقة القضايا في العلوم، بل بالشروط الصورية للمعرفة بالإجمال (وهذا موضوع المنطق الصوري) ولكل علم بالتفصيل (وهذا موضوع المنطق المادي)، فالتردد (أو التناقض) واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسي وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل.

---

(1) في هذه المسائل يرجع خاصة إلى كتابه «مراجعة فلسفة هاملتون» وإلى المقالة السادسة من كتابه «المنطق» وهي المخصصة للعلوم الأدبية.

كيف يتصور مل أفعال العقل وأيّ قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسي فينكر وجود المعنى المجرد في الذهن ويردد أقوال الحسيين في استحالة تصور ماهية خالصة، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير، لا بالنحيف ولا بالبدين، لا بالأبيض ولا بالأسود، وهو كل ذلك معًا، وهو ليس شيئًا من ذلك، ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئًا تصورناه صورة شخصية جزئية، وأن أصل الاعتقاد بالمعاني المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن نمضي في سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقي، وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات، وبخاصة الألفاظ، فنوجد رباطًا صناعيًّا بين العناصر التي تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت في ذهننا فكرة شيء حاصل على هذه العناصر، ولم يفطن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكارًا، فإنه لكي يمكن أن يقال «عناصر مشتركة» يجب أن تكون هذه العناصر مدرَكة بحيث لا تتعلق بواحد أيْ أن تكون مجردة من العلائق الشخصية، ولكي يوضع اللفظ يجب أن يوجد في الذهن معنى هو الذي يحمل على وضعه، ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد، ويرتب على هذا الظن نتائج: منها أنه لا ينبغي التحدث عن مفهوم المعاني و«ماصدقها»، بل ينبغي الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير والغربان والأوز وما إليها، ويتضمن الحياة والجناحين وما إلى ذلك من العناصر التي نطلق بسببها اسم الطير، ونتيجة أخرى هي أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء المحدود كما يقول المنطق القديم: «كل ما يوجد من حق في القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنسانًا، فلا استحالة في التصور ولا في الشيء، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة»، كأن اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثًا!

ويظن مل أننا في غنى عن المعنى المجرد لتركيب الحكم، فيرى أن الأحكام الواقعية التي من قبيل قولنا: هذا الحائط أبيض، هي عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر، وأن الأحكام التي تسمى ضرورية تفسر بتداعي الأفكار أيْ بالتجربة

أيضًـا؛ وذلـك أن التداعـي يوثـق الصلـة بـين ظاهرتـين حتـى لا نسـتطيع تصورهـما منفصلتـين، فالـضرورة ترجـع إلى عجزنـا عـن تصـور نقيض حكم مـا أو ضـده، وقد فاته أن المحمـول في الحكـم الواقعـي هـو في حقيقـة الأمـر معنـى مجـرد، ويتضح هـذا غاية الوضـوح باعتبـار الحكـم السـالب مثـل قولنـا: ليـس هـذا الحائـط أبيـض، فـإن البياض هنـا لم يـدرك مـع إدراك الحائـط، ولكنه معنـى محفوظ في الذهن يوجب تارة ويسـلب أخـرى، كذلـك فاتـه أن الضرورة في الأحكام العلمية والفلسـفية ليسـت كضرورة الترابط بالتشـابه والتضـاد والاقـتران، ولكنهـا نسـبة جوهريـة بـين الموضـوع والمحمـول يدركهـا العقـل ويقصد إليها، فتفسـيره للحكم تفسـير المعقول بالمحسـوس، فـلا غرابة أن يجيء قـاصرًا، وسـيزداد هـذا الأمـر بيانًـا عند الـكلام على الاسـتقراء.

ونقـده للقيـاس مشـهور، فهـو يزعـم أن القيـاس مصادرة عـلى المطلـوب الأول لأننا حـين نقـول: «كل الناس مائتون، والدوق أوف ولنجتون إنسـان، فالـدوق أوف ولنجتون مائت».

نفـترض النتيجـة في المقدمـة الكـبرى الحاكمة عـلى «كل الناس» ولا يسـوغ افتراضها وهـي المطلـوب؛ فإنهـا إمّـا أن تكون معلومة قبـل الكبرى وحينئذ فلا فائـدة من تركيب القيـاس وتركيبـه عمـل صناعـي بحـت، وإمّا أن تكـون مجهولة، وحينئذ يسـتحيل صوغ الكـبرى لاسـتحالة التحقـق مـن موتيـة كل النـاس إلا بالتحقـق مـن موتيـة كل فـرد من النـاس، فليـس القياس اسـتنتاج الجزئي من الـكلي، ولا الكلي من الجزئي، ولكن اسـتنتاج الجـزئي مـن الجـزئي، أيْ اسـتنتاج حالـة معينـة مـن حالة أخرى شـبيهة بهـا، فحين نريد أن ندلـل عـلى أن الـدوق أوف ولنجتـون مائـت، لا نفكـر في كل النـاس، وإنمـا نفكـر فقـط في الذيـن ماتـوا قبلـه ونتخـذ منهـم مقدمـة جزئيـة، وحينئـذ لا يكون الاسـتدلال مصـادرة مـن حيـث إن الـدوق غير متضمـن فيها، فالقياس عبارة عن اسـتقراء وليسـت النتيجـة فيـه «مسـتنبطة» مـن الكـبرى ولكنها مكتسـبة «وفقًـا» للكبرى، ولـو أن «مل» أنعـم النظـر لوجـد أن القيـاس شيء مختلـف عـن هـذا الاسـتنتاج بالمشـابهة والمماثلة، وقـد رددنـا عـلى مزاعمـه في سـياق عرضنا لمنطق أرسـطو («تاريـخ الفلسـفة اليونانية» الطبعـة الثانيـة ص 123).

إذا لم يكـن هنـاك سـوى الاسـتدلال بالجـزئي عـلى الجـزئي، فـما القـول في الاسـتقراء العلمـي وهـو اسـتدلال بالجـزئي على الكلي، أيْ وضع قانون بسـبب ما يشـاهَد في بعض الجزئيات؟

يجيـب «مـل» بأننـا نتعلـم بالتجربة أن في الطبيعـة نظام تعاقـب لا يتغير، وأن كل ظاهـرة فهـي مسـبوقة بأخـرى، فندعـو السـابق المطـرد علـة، واللاحـق المطـرد معلولاً، وبموجـب قانـون التداعـي تميـل المخيلـة إلى اسـتعادة الظواهـر عـلى النسـق الـذي تعاقبـت عليـه، وهـذا أصـل الاعتقـاد بقوانين علمية ومبـادئ كلية ضروريـة، بما في ذلك مبـادئ الرياضيـات وقضاياهـا، بالرغـم مـما قـال هيـوم، فإنهـا عـادات أو روابـط غـير منفصمـة، بـل بمـا في ذلـك مبـدأ الذاتيـة فـما هـو إلا تعميـم للتجربـة قائـم عـلى هذه الظاهـرة وهـي «أن الاعتقـاد وعـدم الاعتقـاد حالتـان عقليتـان متنافيتـان»، فالقضايـا الكليـة الضروريـة وليـدة التجربـة الجزئيـة، ومـن يدرينا؟ لعـل في الكـون مناطق توجد فيهـا معلـولات بـدون علـل، وتكـون فيهـا «2 + 2» مسـاوية لخمسـة، وهـذا في الحـق منطـق المذهـب الحـسي، أيْ إلغـاء العقـل والمنطـق والعلـم عـلى اختـلاف أنواعه.

غـير أن «مـل»، كان يعلـم أنـه ليـس كل تعاقـب مطـرد يعتـبر قانونـًا، وأن العلـم يقصـد بالعلـة شـيئًا آخـر غـير السـابق المطـرد، فاعـترف بـأن العلـة هـي «السـابق الـضروري» دون أن يبـين سـبب الـضرورة، ووضـع مناهـج كمناهـج فرنسـيس بيكـون لتمييـز العلـة مـن مجـرد التعاقـب والتـلازم وتعيـين الاسـتقراء الصحيـح، هـذه المناهج مشروحـة في كتـب المنطـق، فنقتـصر عـلى ذكرهـا، وهـي: منهـج الاتفـاق أو التـلازم في الوقـوع، ومنهـج الاختـلاف أو التلازم في التخلـف، منهج التغير النسـبي أيْ تغير المعلول بنسـبة تغـير العلـة، وأخـيرًا منهـج البواقـي يطبـق عـلى معلول مركـب يقع بعـد جملة ظواهـر، ومثالـه إذا كنـت أعلم باسـتقراءات سـابقة أن بعض هذه الظواهـر علة لأجزاء مـن المعلـول، كانـت الظواهـر الباقيـة علـة الأجـزاء الباقية، وهكذا يسـلم «مـل» راغمًا بـأن العلـة مغايـرة للسـابق العـرَضي ولـو كان مطـردًا؛ فإنهـا سـابق ضروري أيْ سـابق فاعـلي، إذ لـو لم تكـن هنـاك فاعليـة لمـا كانـت هنـاك ضرورة أو نسـبة ضروريـة.

هنـا أيضًـا يصطنـع مل المذهـب الحسي ثم يخالفه وهو لا يـدري، كما يبين خصوصًا في كتـاب «النفعيـة»، يبـدأ بـأن يقـول إنـه لم يكـن للإنسـان في الأصل من سـبب للعمل سـوى المنفعـة أيْ توخـي اللـذة، وبخاصـة تفـادي الألم، ثـم عمـل ترابـط الأفـكار عمله فصـارت الأفعـال التـي كانـت وسـيلة لخير تعتبر خـيّرة في ذاتها كـما يعتـبر البخيل المال غايـة وخـيرًا وهـو وسـيلة إلى الخـير، هـذا هـو المذهـب الحـسي المتعـارف، غـير أن مل يسـتدرك فيقـول: ليسـت اللـذة راجعـة كلهـا إلى اللـذة الجسـمية وكميتها، كـما اعتقد بنتـام، وإنمـا هنـاك لـذات تابعـة للكيفيـة أيْ لاعتبـارات معنويـة، فمـما لا شـك فيه أن وظائفنـا متفاوتـة رتبـةً وقيمـةً، وأن حيـاة الوظائـف العليـا أشرف مـن حيـاة الوظائف الدنيـا، يـدل عـلى ذلـك أن مـا مـن إنسـان يـرضى أن يسـتحيل حيوانًـا أعجـم، اللهم إلا أفـرادًا جـد قليلـين، إن الإنسـان البائـس لَخـيرٌ مـن خنزيـر شـبعان، وإن سـقراط معذبًا لخـير مـن جاهـل راضٍ، هذا مـا يراه الإنسـان المهذب ويؤثره لنفسـه، وهـو كذلك يؤثر المنفعـة العامـة عـلى منفعته الخاصـة، إذ إن النفعيـة تقتضي الفاعل الحكيـم أن يعمل للآخريـن كـما يحـب أن يعملـوا لـه، وهـذا الإيثـار شرط الحيـاة الاجتماعيـة التـي هـي شرط المنفعة الشـخصية.

هكـذا يصحـح مـل مذهـب المنفعة في نقطتـين: الأولى أنـه يجب اعتبـار الكيفية في اللـذة لا الكميـة فحسـب، والثانيـة أنه يجـب إخضاع المنفعـة الذاتية للمنفعـة الكلية، ولكنـه يخـرج عـلى مذهبـه الحسي في كلتا النقطتـين؛ أمّا في الأولى فـلأن المذهب الحسي لا يعـترف بالكيفيـة، فـلا يعـترف بقيـم موضوعيـة للموجـودات والوظائـف، ولا بمغايرة الوظائـف العليـا للوظائـف الدنيـا بالماهيـة والطبيعية، وإنمـا الطائفتان عنـده من نوع واحـد، والاختيـار بـين اللـذات مـتروك لتقديـر المنفعـة الحسـية ليـس غـير، والمذهـب الحـسي يفـسر الفضيلـة بأنهـا اتخـاذ الوسـيلة غايـة أيْ العمـل لا لغايـة وصرف النظـر عـن المنفعـة، فيجعـل مـن الفضيلة عملاً غـير معقول؛ فيجـيء مل ويوحد بـين الكيفية العليـا والمنفعـة العامـة والفضيلـة، فيجعـل مـن الفضيلـة عمـلاً معقـولاً مـرادًا لذاتـه مـع مغايرتـه للمنفعـة الحسـية، وأمـا في النقطـة الثانيـة فـلأن النفـع الذاتي هـو الأصل والمعيـار في المذهـب الحـسي، فكيـف تطالـب بإخضاعـه للنفـع العـام؟ ومهـما يقـل إن

هـذا شرط ذاك فكثـيرًا مـا يتعارضـان، فباسـم أيّ مبـدأ يفـرض على الفرد اختيـار منفعة المجمـوع دون منفعتـه هـو؟ التناقـض بـادٍ للعيـان هنـا وفي كل مسـألة، وهـو تناقـض المذهـب الحـسي مـع الحقيقة الشـاملة، وسـتوارت مل ملوم لإصراره عـلى هذا المذهب بعـد أن لمـس نقصـه في نـواحٍ كثـيرة، ولكنه استنشـقه في بيته وبيئتـه، ولم يوفق إلى فهم المذهـب العقـلي عـلى حقيقتـه، فـكان مـا كان من الحيـط الـذي رأينا أمثلـة منه.

(5) ألكسندر بين (1818 - 1903)

هـو أبـرز تلاميذ سـتوارت مـل وأحبهـم لديـه، كان أسـتاذًا بجامعة أبردين مسـقط رأسـه، وصنّـف كتبًـا عـدة أهمهـا: «الحـواس والعقـل» (1855)، «الانفعـالات والإرادة» (1859)، «الـروح والجسـم» (1873)، «المنطـق» (1875)، وكان «بـين» قـد سـاهم في «منطـق» مـل، و«ترجمـة لحياة جون سـتوارت مـل». في هذه الكتب نجد مـادة غزيرة وتحليـلاً دقيقًـا، وقـد رمـى مؤلفهـا إلى إقامـة علـم النفـس عـلى مثـال العلـوم الواقعية بتطبيـق منهجـه الوصفـي الاسـتقرائي كـما يبـدو بنـوع خـاص في التاريـخ الطبيعـي والفسـيولوجيا، وهـذه عـين فكـرة سـتوارت مـل، فـنراه يجتهـد دائمًـا في أن يصـف بمنتهـى الدقـة جميـع الظواهـر النفسـية، خصوصًـا عنـد المرضى، ثـم يصنفهـا ويفسرها ويسـتخلص القوانـين التـي تربـط بينهـا، ولمجهـوده العلمـي في هـذا البـاب خاصيتـان: إحداهـما اسـتخدام الفسـيولوجيا باسـتمرار لأنـه كان يـرى أن الوجهـة الفسـيولوجية والوجهـة الوجدانيـة في الظواهـر النفسـية متحدتان، خصوصًا في الظواهـر الأولية، حتى تؤلفـا كُلاً لا يتجـزأ، وهـذا حتـى غفـل عنـه ديـكارت وأتباعـه، الخاصيـة الأخـرى اتخاذ التداعـي قانونًا أساسـيًّا في تفسـير حياتنـا الباطنة، غير أن «بين» لا ينكـر مع ذلك تلقائيًّا الأنـا، كـما أنكرهـا بعـض أصحـاب هذا المذهـب، بل يقـول بأن لكل إنسـان عمـلاً ذاتيًّا صـادرًا عـن غرائـزه ومزاجـه دون قـسر خارجي، عـلى أن هذا العمل الـذاتي يختلف عن الفعـل الحـر إذا كانـت الحريـة «السـيطرة عـلى أفعالنـا بحيـث متـى عملنـا عـلى نحو معـين كنـا قادريـن على أن نعمـل على نحو آخـر» لأن هذا القول يفـترض وجود النفس كجوهـر متمايـز من سلسـلة الظواهـر، و«بين» لا يقبل هـذا الافـتراض ولا يقبل الحرية بهـذا التعريـف، وكان «مـل» ينبذهـما أيضًا.

الفصل الثاني

تشارلس دروين

(1809 - 1882)

(1) حياته ومصنفاته

حفيـد أراسـم درويـن (67)، عـالم طبيعـي وضـع نظريـة في تطـور الأحيـاء أدت بـه إلى نظريـة فلسـفية في الطبيعـة، وعالـج تبعًـا لهـذه النظريـة مسـائل نفسـية وأخلاقيـة، كان عالمًـا طبيعيًّـا فـكان عالمًـا كبـيرًا، حـاول أولاً دراسـة الطـب في أدنـبره فلـم يتذوقـه، ثـم عـرض لدراسـة اللاهـوت في كمـبردج فـما لبـث أن انـصرف عنهـا، ودفعه ميلـه الفطري إلى الاشـتراك في رحلـة علميـة حـول الأرض طالت خمـس سـنين (1831 - 1836) وجمع خلالهـا مـن الملاحظـات ما كان الأسـاس الأول لنظريتـه، وقضى بعد ذلك زهـاء ربع قرن يسـتكمل ملاحظاتـه وتجاربـه حتـى أخرج النظريـة، وقضى زهاء ربع قـرن آخر يدعمها ويجـادل عنهـا ويعالـج في ضوئهـا مـا يعـرض له من مسـائل.

أخرج نظرية التطور في كتابه «أصل الأنواع» (1859)، ثم أيدها بكتاب عنوانه «تغير الحيوان والنبات في حال الدجن» (1868)، ثم طبقها على الإنسان في كتابه «تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعي» (1871)، وعالج على مقتضاها مسائل نفسية في كتاب «التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان» (1872)، وكتب ترجمة لحياته.

(2) أصل الأنواع

أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية، وبخاصة الحيوانية منها، تتشابه تشابهًا عميقًا من حيث بنية الجسم، وتتفرع أصنافًا عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته، فتساءل كيف نفسر القرابة من جهة والتنوع من جهة أخرى؟ أو ما السبب في بقاء أنواع النبات والحيوان وفي نمو الخصائص المفيدة لها؟

فخطر له فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع، ولمّا عاد إلى إنجلترا قرأ (1838) كتاب ملثوس Malthus في مسألة السكان (1798)[1] ففكر أنه لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت، وأن الحياة «صراع في سبيل البقاء»، وكان قد عُني بتجارب مربي الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضوًا ملائمًا لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فيحسِّن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون، فهناك إذن «انتخاب طبيعي» يشبه الانتخاب الصناعي إلا أنه خلو من القصد والنظام، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، ثم قدَّر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تُفسَّر بأن هذه صور عليا من تلك.

فانتهى دروين إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل

(1) ملثوس اقتصادي إنجليزي معروف (1766 - 1834)، يذهب في كتابه إلى أن السكان، حين لا يعوق تكاثرهم عائق، يتضاعف عددهم في كل ربع قرن، فيزيد من فترة إلى أخرى بنسبة هندسية، في حين أن أسباب المعيشة لا تزيد إلا بنسبة حسابية، ولكن الرذيلة والفاقة والحرب والهجرة، مظاهر قانون طبيعي يرمي إلى تقليل عدد السكان للمعادلة بينهم وبين أسباب المعاش، على أن هذه الآفات يبطل فعلها حالما تزداد أسباب المعاش، فتكون النتيجة أن الفقر ضرورة لا يتغلب عليها قانون إعاقة الفقراء (في إنجلترا) من حيث إن هذا القانون يعمل على تزايد السكان دون زيادة أسباب المعاش، فعلى الأهلين أن يعملوا على الحد من النسل بالعفاف.

واحـد أو ببضعـة أصـول تمت وتكاثـرت وتنوعت في زمن مديد بمقتـضى قانون الانتخاب الطبيعـي أو بقـاء الأصلح وهـو القانـون الـلازم من تنـازع البقـاء، وقوانين ثلاثـة ثانوية هـي: أولاً قانـون الملاءمـة بـين الحي والبيئة الخارجيـة، ثانيًا قانون اسـتعمال الأعضاء أو عـدم اسـتعمالها تحـت تأثير البيئة أيضًا بحيـث تنمو الأعضاء أو تضمـر أو تظهر أعضاء جديـدة تبعًـا للحاجـة، وثالثًا قانـون الوراثة وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسـبة تنتقل إلى الذريـة عـلى مـا يشـاهَد في الانتخـاب الصناعـي، فالنظريـة الدروينيـة آليـة بحـت تسـتبعد كل غائيـة ولا تـدع للكائـن الحـي قسـطًا مـا مـن التلقائيـة كالـذي تدعـه لـه نظريـة لامـارك، بـل تعتمـد على محـض الاتفـاق أو الصدفة في حيـاة النبـات والحيوان؛ وهـي لذلـك لا تسـتتبع الترقـي المطـرد في جميـع الأحيـاء كـما ظـن البعـض فاعترضـوا عليهـا ببقـاء الحيوانـات الدنيـا، فإن درويـن كان قد قال إن الحي يبقـى على حاله ما لم تضطـره الظـروف إلى صراع قـوي للبقـاء، وأنه لا ميزة تُرجى للدودة في اكتسـابها أعضاء أكـثر كـمالاً مـا دامـت ظروفها عـلى حالها، وعـلى ذلك فقد يحـدث الانتخـاب الطبيعي تقهقـرًا إلى صـورة أبسـط إذا مـا تبسـطت البيئة لسـبب مـن الأسـباب، فتضمحل بعض الأعضـاء وتضمـر لزيادتهـا عـن الحاجـة، وسـوف نـرى درويـن يمعـن في الآليـة والمادية بصدد الإنسـان.

(3) الإنسان

في كتـاب «أصـل الأنـواع» تـرك درويـن مسـألة أصـل الإنسـان معلقـة، ولكنـه عـاد فـرأى أنـه ليـس هنـاك مـن موجِـب لاسـتثنائه مـن قانـون التطـور، وهـو يـصرح بذلك في كتـاب «تسلسـل الإنسـان» ويقـول بـأن الفرق بـين الإنسـان والحيوان فـرق بالكم أو الدرجـة فقـط، وأن المسـألة بـين القـوى الفكريـة لحيـوان مـن أدنى الفقريـات والقـوى الفكريـة لقـرد مـن القـردة العليـا، أكـبر مـن المسـافة بـين القـوى الفكريـة في القـرد وبينهـا في الإنسـان، كـما يقـول إن الحيوان يكتسـب الفطنـة والحذر مما يعـرض له من تجربـة ويتحمـل مـن ألم، وإن لـه ذاكـرة وذوقًـا فنيًّـا وغريـزة تعاطف، فلا يسـوغ نفي العقـل عنـه، ولدرويـن في هـذا البـاب ملاحظـات عديـدة دقيقـة، ولكنـه اعتقـد مثـل جميـع الحسـيين أن العقـل امتـداد للحـس مـن نوعـه، والواقع أن الحس قـد يذهب في

إدراكـه بعيـدًا جـدًّا ويسـتدل بالجـزئي عـلى الجـزئي نوعًـا مـن الاسـتدلال دون أن يبلـغ إلى مرتبـة العقـل الـذي هـو قـوة إدراك المعـاني المجـردة والمبـادئ الكلية وقـوة الحكم والاستدلال.

وقـد أخـذ عـلى هذه النظريـة أنها مبطلـة للتعاطـف منافية للأخـلاق، فأقر دروين بـأن الإنسـان هـو الحيـوان الوحيـد الـذي يمكـن أن يقـال إنـه أخلاقـي، وأن هـذا هـو الفـرق الأكـبر بينهـما، ولكنـه ارتـأى مـع ذلـك أنـه لا تناقـض بـين القـول بتنـازع البقـاء والقـول بـأن العاطفـة الأخلاقيـة نمـت نمـوًّا طبيعيًـا؛ ذلـك بأنـه ينبغـي أن نذكـر دائمًـا أن الصفـات والوظائـف التـي يتطلبهـا الانتخـاب الطبيعـي ليسـت هـي المفيـدة للفرد فحسـب ولكنهـا أيضًـا المفيـدة للصنـف أو النـوع، مـن حيـث إن الاجتـماع والتعـاون عامـل فعـال في درء المخاطـر عـن الأفـراد، ولمّـا كان بقـاء النـوع يتوقـف عـلى صـون الذريـة، وكانـت الذريـة في الغالـب عاطلة من أسـباب البقـاء، فمن اليسـير أن نفهم أن محبـة الوالديـن لذريتهم يمكـن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي، وأن المشـاهدة لتدلنا على أن مـن الحيـوان مـا يعـرض نفسـه للخطـر لإنقاذ غـيره، وهكـذا يمكن أن تنشـأ وتحفظ في الفـرد صفـات غـير نافعـة لـه بمـا هـو هـذا الفـرد ونافعـة للمجمـوع يؤيدهـا إقـرار مـن جانـب المجمـوع، ولقـد كان هـذا بالفعـل شـأن الصفـات التـي اعتُـبرت فضائل في شـعوب مختلفـة وعصـور مختلفـة، فالانتخـاب الطبيعـي يحتمـل المحبـة والتعاون كما يحتمـل البغـض والقسـوة، وهنـاك تاريخ طبيعـي لعواطـف الغيرية إلى جانـب التاريخ الطبيعـي لعواطـف الأنانيـة، ومهـما تتسـع الشُّـقَّة بـين مـا يسـاور الحيـوان حـين يـدل عـلى عطـف وتضحيـة وبـين الخلقيـة الإنسـانية العليـا، فـإن الطرفين متصـلان بدرجات لا تحـصى، ولا يسـوغ اعتبـار النمـو الطبيعي منقطعًـا في نقطة ما، إن في النوع الإنسـاني نفسـه فـوارق كبـيرة جـدًّا من الوجهة الخلقية، بـل إن هناك صورًا من الحياة الإنسـانية هـي أدنى بكثـير مـما قـد تـدل عليه حياة الحيـوان، ويعلـن دروين أنه يفضـل أن يكون منحـدرًا مـن القـرد الـذي يخاطـر بحياتـه لينقـذ حارسـه، عـلى أن يكـون منحـدرًا مـن الإنسـان المتوحـش الـذي يلـذ بتعذيب عدوه ويقتـل أولاده دون أن يشـعر بوخز ضمير ويعامل نسـاءه معاملة الرقيق وهو نفسـه مسـترَقّ لأشـنع الخرافات! وهنا أيضًا يغفل درويـن عـن طبيعـة العقـل فيغفـل عن طبيعـة الخلقيـة، إن النظـر السـليم ليدل على

أن الفعل الخلقي هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد، وقديمًا نبَّه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظا أن الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لا يعد خلقيًّا.

وقد أُخذ على دروين أن نظريته مادية إلحادية، والواقع أنه لم يشأ أن يستثني الإنسان من قانون التطور العام، أو يعلق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار، وقد كان مؤمنًا بالله إلى وقت ظهور كتابه «أصل الأنواع» وقال في ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة، ثم تطور فكره شيئًا فشيئًا حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأي العام، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز، وأن ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه هو «لاأدري» لا يقول بالعناية ولا بالصدفة[1]، وأن الكلمة الأخيرة عنده هي «أن المسالة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه».

وهل يدع مذهبه محلاً لواجب؟

ما مذهبه إلا المذهب المادي المعروف، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة، ولكنها لا تخفي عيوبه عن النظر الثاقب، قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافًا تبعًا للبيئة وظروف المعيشة؛ فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرَض، ولكن دروين اتخذ التغير العرضي معيارًا وفسر الأنواع أنفسها كما تفسَّر الأصناف، وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعًا قائمًا بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين، وهي مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل في سائر الحيوان، وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها، ولكن من العلماء والفلاسفة

---

(1) في موضع كتب في سنة 1876 من ترجمته لحياته.

مـن يفكـرون كالعامـة بالمخيلـة دون العقـل فيسـيغون المُحـالات، وسـنصادف نفـرًا منهـم فيـما يـأتي مـن فصـول، يتخذون مـن مذهـب التطور سـلاحًا يهاجمون بـه الدين والروحيـات إطلاقًـا.

الفصل الثالث

هربرت سبنسر

(1820 - 1903)

(1) حياته ومصنفاته

ابـن معلـم ابتدائي، شـغف منـذ حداثتـه بالعلـوم الطبيعية والتاريـخ، وبالمناقشـات العلميـة والسياسـية والدينيـة، كان مهنـدس سـكك حديـد بضـع سـنوات، وشُـغل بمسـألة التطـور حـين قـرأ كتـاب ليـل Lyell في طبقـات الأرض الـذي كان في طبعاتـه الأولى يعـارض نظريـات لامـارك، وخـرج مـن دراسـة علـم الأجنـة بـأن التطـور هـو الانتقـال مـن المتجانـس إلى المتنـوع، وأنـه قانـون الطبيعـة، ونظـر في المذهـب الحـسي كـما كان إلى وقتـه وتفسـيره محتـوى الوجـدان مـن أفـكار وعواطـف بالتجربـة الفرديـة، فارتأى أن هـذا المحتـوى يفـسر بتجربـة النـوع تتعـين وتتطـور بالوراثـة، فـدَوَّن كتابًـا سـمّاه «مبـادئ علـم النفـس» (1855) عـرض فيـه هـذا الـرأي ونظريـة التطـور في جملتهـا، وأول عـرض قـام بـه لفلسـفة التطـور ظهـر في مقـال عنوانـه «التقـدم، قانونـه وعلنـه» (1857) فذكـره درويـن في مقدمـة كتابه «أصـل الأنواع» بين الذين سـبقوه إلى نظريته، ثـم رأى أن نسـبية المعرفـة عـلى طريقـة كانـط وهاملتون ومنسـل، تسـمح له بإفسـاح مجـال للديـن إلى جانـب مجال العلم وبناء فلسـفة شـاملة، فـشرع يُـدَوِّن كتبه الكبرى في «الفلسـفة التركيبيـة» حيـث جمـع علـوم العـصر كلهـا مؤلفـة في مذهـب متَّسِـق حـول مبـدأ التطـور، أيْ إنـه وضـع الفلسـفة التركيبيـة الموضوعيـة التـي كان أوجسـت

كونت قد قال باستحالتها لاستحالة الانتقال التدريجي من مرتبة إلى أخرى من مراتب الوجود، هذه الكتب تفصيل مقالات نشرها في مجلات مختلفة ثم جُمعت في ثلاثة مجلدات بعنوان «محاولات»، ولكنه تفصيل فضفاض كدس فيه كل المعارف في حين أن المقالات قصيرة واضحة، وجاءت الكتب الكبرى في عشرة مجلدات تتالت من 1860 إلى 1893، وهذه أسماؤها: المبادئ الأولى، مبادئ البيولوجيا (في مجلدين)، مبادئ علم النفس (في مجلدين)، مبادئ علم الاجتماع (في ثلاثة مجلدات)، مبادئ الأخلاق (في مجلدين)، وله أيضًا كتاب في التربية (1861) وآخر في تصنيف العلوم (1864) وآخر في ترجمته لحياته، أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة، وبمقدرة فائقة في التحليل والتركيب.

(2) المعلوم والمجهول

يذهب سبنسر إلى أن موضوع المعرفة ينحصر في جملة العلوم الواقعية، وقد انتقد تصنيف أوجست كونت لهذه العلوم، ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة، وأضاف قسيمًا وسطًا سمّاه العلوم المجردة المشخصة فوضع الجدول الآتي:

(1) العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء، وهي المنطق والرياضيات بفروعها.

(2) العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر، وهي الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء.

(3) العلوم المشخصة أو علوم الموجودات، وهي علم الفلك وعلم طبقات الأرض، وعلم الحياة (وفيه الأخلاق) وعلم النفس وعلم الاجتماع.

هذا التقسيم يشبه تقسيم العلوم النظرية عند أرسطو بحسب درجات التجريد الثلاث، ولكن سبنسر يظن أن المشخص بما هو كذلك موضوع علم في حين أنه

موضوع وصف فحسب، فما في علمي الفلك وطبقات الأرض من قضايا كلية يرجع في الحقيقة إلى علوم أخرى هي الرياضيات والطبيعة والكيمياء، وما يقال فيهما عن أشخاص الأفلاك ومداراتها وعن الطبقات الأرضية وأحوالها أمور جزئية، ثم إنه يضع بين العلوم المشخصة علوم الحياة والأخلاق والنفس والاجتماع وهي في الواقع تدرس ظواهر عامة وتتأدى إلى قوانين كلية، فالتقسيم غير محكم، ومهما يكن من قيمة هذا الجدول فهو يمثل في نظر سبنسر «مجال المعلوم» كما يبدو في «الفلسفة الواقعية» التي هي عبارة عن جملة القوانين المشتركة بين جميع فروع المعرفة العلمية، بحيث يمكن أن يقال إن المعرفة العامية عديمة الوحدة، والعلم معرفة ناقصة الوحدة، والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذي هو أعم القوانين.

وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف «مجال المجهول» أو ما يجاوز إدراكنا، وفي كتاب «المبادئ الأولى» يعرض سبنسر جملة العلوم عرضًا منظمًا، ويحاول أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق، ونقده صوري ومادي: من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق، وذلك استنادًا إلى نسبية كل معرفة، ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية في المطلق، يقول من الوجهة الأولى: إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق، وكل معرفة فهي تفترض اختلافًا أو شبهًا، فإن فكرةً ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبي، ولا يمكن أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه، ويقول من الوجهة الثانية: سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته، أو أن المطلق موجود مفارق هو الذي أوجد العالم، انتهينا إلى هذا التناقض وهو أن شيئًا قد يستطيع أن يكون علة نفسه، وهناك متناقضات أخرى بين اللانهاية من جهة والشخصية من جهة، إذ إن الشخصية حد وتمييز وأن اللانهاية شمول كل شيء، وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة، وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة، وما إلى ذلك من المتناقضات، وكذلك الحال في المعاني العلمية الرئيسية، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية، فإنها

واضحة يجوز لنا استخدامها ما دمنا نقتصر على عالم التجربة المحدود، ولكنها تؤدي إلى متناقضات حالما تريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظاهره، إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن تدرك البداية ولا النهاية، كل ما هنالك أن النظر في العالم المعلوم يؤدي بنا إلى وضع المطلق المجهول.

وعلى ذلك فليست اللاأدرية مرادفة للإلحاد، وليست تعني أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أن معنى المطلق أو اللامتناهي معنى معدول سلبي فحسب، إنه معنى محصل، أجل إننا لا نفهمه، ولكن في هذا القول إثباتًا ضمنيًا لوجوده، فإن من المستحيل أصلاً تصور أنه لا موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في الوقت نفسه موجودًا تكون هذه الظواهر ممثلة له، إننا في تصورنا للمتناهي نتصور الموجود والنهاية، وفي تصورنا للامتناهي ننفي النهاية ولا ننفي الموجود، إن بين أفكارنا جميعًا شيئًا مشتركًا هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعني به شيئًا ثابتًا تحت الأعراض المتغيرة، هذا العنصر الفكري الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع، بحيث إن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق، تحظر علينا أيضًا استبعاد تصوره، بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية في الجهد العضلي، وذلك بأن نمحو شيئًا فشيئًا الحدود التي تبدو فيها القوة المجهولة في كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها، المادة والحركة مظهران لها، والزمان والمكان صورتان لمظاهرهما.

إذا تقرر هذا لزم منه أن للدين مكانًا إلى جانب العلم، وإنما كان التعارض بينهما لأن الدين على اختلاف صوره، يدعي تعيين ماهية العلة المطلقة ويريد أن يحل مسائل لا تحل إلا بالعلم، وأن العلم يريد أن ينفذ إلى ميدان هو ميدان خاص بالدين، فما إن تُعيَّن حدود المعرفة كما ينبغي حتى يتفق العلم بالدين على أن ماهية الوجود مجهولة غير مدركة، وينحصر كل في دائرته وينتهي النزاع بينهما، إن للعاطفة الدينية أصلاً عميقًا في الإنسان، فهي مِنْ ثَمَّة مشروعة: إنها عاطفة الاحترام بل الحب الذي تحسه النفس نحو ما يعلو عليها، وليس لها أن تخشى شيئًا من النقد المنطقي

مهما اشتد، فإن القوة التي ينم عنها العالم تفوق إدراكنا، ذلك هو الدين الذي يعترف به العلم، لا دين الإنسانية الذي ابتدعه أوجست كونت وزعم له صفة الواقعية وأقامه على عبادة الطبيعة المنظورة وعظماء الرجال، وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة والمتحضرة إلا ترجمات مختلفة عن القوة العظمى التي هي علة الظواهر الطبيعية والتي كان الإنسان البدائي يحس شيئًا منها في فعله الإرادي.

واضح أن هذا المذهب ملفق من رقعتين؛ فإن سبنسر ينتمي إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكملها على التجربة، ثم يصطنع نظرية في المطلق المجهول لكي يدع الباب مفتوحًا للدين والأخلاق، وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكانط وهاملتون ومنسل، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا، فلا نُعِدّ سبنسر هنا إلا مقلدًا ومنسقًا لعناصر معروفة في تاريخ الفلسفة، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق، لا عن عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين، هذا فضلاً عن ضآلة الدين عنده، وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى.

(3) تكوين العالم

قانون التطور يقضي بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتُركّب كلاً أعقد فأعقد، والطبيعة مادة وحركة، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة، أيْ مجرد أثر الطبيعة في أجزاء من المادة، فهيئة العالم تفسَّر بنظرية لابلاس أو ما يشابهها، ونشوء الحياة يفسَّر بتفاعل القوى الكيميائية، وتفسَّر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى المتجانسة بفعل البيئة، وسبنسر يفيد هنا كثيرًا ببحوث دروين ويستشهد بها، ويحلل الإحساس إلى «صدمات» عصبية أولية يقابل كل منها اهتزازًا من الاهتزازات التي يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات المحسوسة؛ وبذا يحصل على «مادة شعورية» تتكامل بتأليف الصدمات بعضها مع بعض، وبتأليف هذه التأليفات

بواسطة قوانين التداعي يحصل على الصور الخيالية والمعاني المجردة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع، على ما سبق لنا بيانه عن الحسيين مرارًا كثيرة، بحيث يرجع ترقي الفكر إلى ترقي الجهاز العصبي وملاءمة تدريجية بين الكائن الحي وبيئته، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية، على أن هذا لا يعني أن إدراكاتنا شبيهة بالأشياء، بل يعني فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب في الخارج، فسبنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجودية، وهو يفضل الوجودية على التصورية لسببين: الأول سلبي وهو أن هذه تعتمد على تلك، فنحن نؤمن عفوًا بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلاً مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التي تنتقل إلى الأذن والتي تفعل كذا وكذا في أعضائها كأن كل هذه موجودات، والسبب الثاني إيجابي وهو أن ما مّر بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضي شيئًا مطلقًا تكون هي مظاهره.

وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لا يفسَّران باكتساب الفرد فحسب، وأن العقل في الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى لوك وهيوم ومل، إذ لو صح الرأي لكان الفرَس مثلاً يقبل نفس التربية التي يقبلها الإنسان، وهذا باطل. الواقع أن العقل الإنساني كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها، وهو إمّا ينظمها بالمبادئ، فما منشأ هذه المبادئ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة، وقد خضع للتطور فتكوَّن بتأثير البيئة في الدفاع تأثيرًا متصلاً كيَّفه شيئًا فشيئًا حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التي نراها بينه وبين الطبيعة، ولمّا كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت المبادئ نفسها عندهم جميعًا، وهذا أصل كُليّتها، ولمّا كان العقل قد تَكيَّف هذا التكيُّف فقد أصبح عاجزًا عن تصور نقائض المبادئ، وهذا أصل ضرورتها، فالمبادئ التي تبدو الآن غريزية أولية، والتي يفسرها الحسيون بتجربة الفرد، والتي يضعها كانط وضعًا، قد اكتسبها النوع الإنساني بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية، يبقى أن يفسر لنا سبنسر كيف تتكون بالتدريج بديهيات تدرَك

دفعـة واحـدة أو لا تـدرَك، وفي أيّ وقـت خرجت من دور التكـوُّن وصارت مبادئ تنظم بهـا بعـد أن لم تكـن تنظم.

عـلى أن الحركـة ومختلـف صـور الطاقة تتبدد باسـتمرار، فالتقـدم يصاحبه انحلال، وسـتنتهي القـوة العالميـة إلى حالـة تـوازن كلي أيْ مـوت كلي وعَـوْد إلى السـديم الأول، ومـن المسـتحيل علينـا أن نعلـم إن كانـت هـذه الحالة تـدوم أو يعقبهـا دور تطور، إن دوامهـا فـرض ممكـن، ولكـن يمكن أيضًـا أن نعتقـد أن وراء العوالم التـي تدركها علومنا الراهنـة طاقـة مختزلـة تـكاد تكـون غـير متناهيـة تؤثـر حينئـذ في المـادة فتسـتأنف التطـور، فيتعاقـب التطـور والانحـلال في أدوار هائلـة، ولم يَقُـلْ لنـا سـبنسر مـا حـظ الإنسـان مـن هـذا التعاقـب، ومـا حـظ هـذا الفرض مـن الرجحـان وكأنـه أبى أن يعتقد بانتهـاء التطـور وانحـلال الموجـودات، وهـذا الإبـاء صـادر مـن غـير شـك عـما فينـا من ميـل طبيعـي للبقـاء والخلـود تصدمـه الماديـة بـلا رحمة.

(4) الأخلاق

هـذا المذهـب يحتـم النظـر إلى الأخـلاق تبعًـا للتطـور واعتبارهـا ظواهـر طبيعيـة، فهـو لا يحتمـل إلا علـمًا للأخـلاق مـن طـراز العلـوم الواقعية يسـتبعد المعـاني والمبادئ الميتافيزيقيـة، ويقـصر السـيرة الإنسـانية على أن تكـون حالة خاصة من سـيرة الكائنات الحيـة لا أكـثر، إن الخلقيـة هـي هـذه السـيرة في المراحـل الأخيرة مـن التطـور، ولمّا كان قانـون تطـور الكائـن الحـي الملاءمـة بينـه وبـين بيئتـه، كـما نشـاهد في سـلم الأحيـاء، كانـت السـيرة الإنسـانية أو الأخـلاق «جملـة الأفعـال الخارجيـة المتجهـة مبـاشرة أو بالوسـاطة إلى صيانـة الحيـاة وتنميتهـا»، ومـن شـأن تطـور الإنسـان وتقـدم الحضـارة تقسـيم العمـل بـين الأفراد واسـتفادتهم بعضهم من بعـض، فالتعـاون الاجتماعي شرط ضروري لنمـو الحيـاة الفرديـة؛ لأن بـه يتمكـن كل فـرد مـن تحقيـق غايتـه الخاصـة، وبـذا تبـدو تبعيـة المنفعـة الفرديـة للمنفعـة الاجتماعيـة مشروعـة كلـما اختلفتـا، المنفعـة إذن هـي الحكـم لا اللـذة، أجـل إن الخـير يتفـق عـلى العمـوم مـع اللـذة، واللـذة هـي العنـصر الجوهـري في كل تصـور للخلقيـة، وهـي دليـل وفـرة الحيويـة،

والعلامة التي تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة، فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوي الذي هو طلب الغاية الطبيعية، والحياة الخلقية هي التي أفعالها متسقة مطابقة للإنسان، والحياة المخالفة للخلقية هي التي لا نظام بين أفعالها ولا اتساق، فتقدم الخلقية هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية، ومبدأ الأفعال الخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أيّ شيء آخر، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفي.

لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر، وهي غير حاصلة الآن إلا حصولاً جزئيًّا، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم في المستقبل، لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجي من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية: الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفي فتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادي، ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية، وهذه مرحلة الأنانية، ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه، فأحبهم لهذه المنفعة، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العمل لمصلحة الغير أمرًا مستحبًّا ولو لم يعد منه نفع ذاتي بل لو تعارضت المنفعتان، وهذه المرحلة ما تزال للآن، وهي مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضي في أنفسنا، ونحن سائرون شيئًا فشيئًا إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية في الإنسان وتُمحى فكرة الواجب.

في هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق، فالمقبول قول سبنسر إن الغاية الطبيعية هي الفعل المطابق لوظائف الحياة، وإن الحياة الخلقية هي الحياة المطابقة للإنسان، وإن اللذة (الحقة) هي التي تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة: في هذه الأقوال التي يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية، نرى معنى ميتافيزيقيًّا يفترضه باستمرار ولا يعترف به

صراحـة، هـو معنـى الماهية أو الطبيعة الإنسـانية التي إذا طابقها فعـل كان خلقيًّا وإذا خالفهـا فعـل لم يكـن خلقيًّـا، هـذا المعنـى تفترضـه جميـع المذاهـب النفعيـة فتخالف المبـدأ الحـسي، ولا يتمـشى مـع هـذا المبـدأ إلا أمثـال أرسـتيب الذيـن يقولـون باللـذة كيفـما كانـت، أمـا الأمور المنافيـة للأخلاق فأولها تعريف سـبنسر للأخـلاق بأنها «جملة الأفعـال الخارجيـة المتجهـة إلى صيانـة الحيـاة وتنميتهـا»؛ هـذا التعريـف يلـزم مـن المذهـب الحـسي، ولكنـه يخالف فهـم الناس جميعًـا، فإنهم يريدون بالأفعـال الأخلاقية أولاً وبالـذات الأفعـال الباطنة، سـواء خرجـت إلى الفعل أم لم تخـرج، المتجهة إلى تنمية حيـاة النفـس ولـو اقتـضى الأمـر التضحيـة بالحيـاة الجسـمية التـي لا يعـرف التطـور المـادي حيـاة غيرهـا، وثمـة أمـر ثـانٍ هـو أن القانـون في مذهـب التطـور قانـون طبيعي لا خُلقـي، قانـون بيولوجـي هـو أثـر البيئـة فينـا، يدفعنـا إلى الأمـام كما يدفـع الطبيعة بأسرهـا، في حـين أن القانـون الخلقـي قانـون مثـالي معـروض عـلى الإرادة لـكي تحققـه باختيارهـا فتحقـق فـوق النظـام الطبيعـي نظامًـا إنسـانيًّا بمعنـى الكلمـة، وأمـر ثالـث نجعلـه الأخـير هـو أن الغيريـة التـي يعدهـا سـبنسر مرادفـة للخلقيـة هـي في مذهبـه غـير مقصـودة بالـذات ولكنها نتيجـة الارتباط يـن المنفعـة الذاتية ومنفعـة الغير، فهي الأنانيـة بعينهـا، ومتـى كان قانـون التطـور محتومًـا، فـما الحاجـة إلى إقناعنـا بالعمـل بموجبـه؟ أليـس لـكل أن يكفي نفسـه مؤنـة الغيرية ويعـوّل على الـضرورة الطبيعية في تحقيـق التقـدم؟ ولقـد عالـج سـبنسر مسـألة الإحسـان، وبخاصـة الإحسـان المنظم من الدولـة، فـكان موقفـه فيهـا موقف الأنانية القاسـية: قال إن الإحسـان معـارض للقانون الطبيعـي الـذي يقـضي ببقـاء الأصلـح، ومـؤدٍّ إلى انحطـاط النـوع الإنسـاني بالتدريـج إذ إنـه يعـارض عـلى تكاثـر أقـل الأفـراد مواهـب عـلى حسـاب أكثرهـم مواهـب، وإن الفريـق النشـيط مـن الأهلـين يدفـع جزيـة ثقيلـة لفريـق عديـم النفـع هـم الشـيوخ والمـرضى والمجانـين، وإن تقـدم الأقويـاء وسـقوط الضعفـاء نتيجـة ضروريـة لقانون كل مسـتنير نافـع، وإن الدولـة إذ تحـاول وقـف هـذا القانـون الحكيـم بدافـع مـن حـب للإنسـانية زائـف، تزيـد في مقـدار الألم بـدل أن تنقـص منـه[1]، هـذا كلام قـاسٍ يتضح

(1) في كتابه «فيما للإحسان من شأن خلقي».

منه جليًّا أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة، ويزيد في قسوته أن كثيرين من «الضعفاء» هم ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم، وما قيمة «الحرية» بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقة التي يراها سبنسر غاية التطور الإنساني، وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية في هؤلاء الضعفاء، وهذا الاحترام كسب خلقي من غير شك، ولكن المذهب المادي لا يعرف الخلقية، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان، وقد بذل مجهودًا عظيمًا في شرحه وتأييده، فراح مجهوده عبثًا، وكان هو آخر رجال هذا المذهب في بلده.

(5) توماس هكسلي (1825 - 1895)

من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجًا ومهاترةً، طبَّق هذه النظرية على الإنسان قبل دروين في كتابه «مكان الإنسان في الطبيعة» (1863) وله كتاب عن «هيوم.. حياته وفلسفته» وله «محاولات» مختلفة (1894)، هو واقعي يرى أن المادية والروحية خطأ على السواء لأنهما تفترضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها، ويقال إنه هو الذي وضع لفظ agnosticism (لاأدرية) للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا اللفظ، وهو واضع لفظ Bathydius؛ ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف في قاع البحر مادة هلامية هي حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة، ونظر فيها هكسلي فاعتقد أنها بروتوبلازما ودعاها بذلك الاسم، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية! وقد اعترف بذلك في دعابة لطيفة أثناء مؤتمر علمي بشيفيلد في سنة 1879 وأعلن أسفه لأنه كان السبب في تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به في تأييد التولد الذاتي.، وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إيحاء متى تسلطت على النفس، أو مثال على أن الغرض مرض.

الفصل الرابع

الحركة الدينية

(1) نيومان (1801 - 1890)

منذ أوائل القرن قامت في جامعة أكسفورد معارضة شديدة للمذهب التجريبي صادرة بالأكثر عن أسباب دينية، ثم ظهرت فيها معارضة فلسفية تعتمد على الفلسفة الألمانية وبخاصة على مذهب هيجل، كما اعتمدت عليها المعارضة السابقة الممثلة بكولريدج وكارليل وهاملتون، غير أن الفلسفة الألمانية لم تدرس دراسة جدية في إنجلترا إلا في هذه الفترة الثانية أيْ في الربع الأخير من القرن، وكانت جامعة أكسفورد هي المتقدمة في هذا المضمار، ولكن هذه الحركة الدينية الثانية تجرد الدين عن العقائد السلفية ولا تحتفظ إلا بالعاطفة الدينية خالصة؛ لذا لم يرضَ عنها المؤمنون وعَدّوها أشد خطرًا من الإلحاد السافر.

من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان، قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين، ولكنه كان منذ حداثته شديد التقوى حتى كان مقتنعًا اقتناعًا يمكن أن يسمى عمليًّا أو تجريبيًّا بوجود الله كما يُظهرنا عليه الإنجيل، فرأى أن الذي يبحث عن الجماعة الدينية التي احتفظت للآن بالحياة الإنجيلية، فلن يجدها إلا في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فانضم إليها (1845) وصار قسيسا فكردينالاً لم يبقَ طبعًا على تشككه في العقل، ولكنه ميَّز بين ضربين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التي هي ثمرة استدلالات العقل النظري والتي

تظل بلا أثر فعال في السيرة، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها، ومصدر هذا التصديق الضمير الذي هو القانون الإلهي للخلقية تدركه كل نفس في ذاتها، فالدين الحق هو الذي يقابل صوت الضمير ويدفع بالحياة الروحية إلى قمتها، وهو في هذا يساير هيوم الذي ميَّز بين «المعرفة» التي هي شكية حتمًا وبين التصديق العملي بدوافع الطبيعة الإنسانية، غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساسًا موضوعيًّا تُبنى عليه الحياة ويُبنى عليه اليقين العقلي، فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم، وكتابه «أجرومية التصديق» مليء بالاعتبارات في التجربة الدينية، وهذه وجهة لها حظ كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية، وأن علامة الحق في كل رأي معروض هي ما لهذا الرأي من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية.

(2) ستلرنج (1820 - 1909)

هو زعيم الحركة الثانية، فإن كتابه «سر هيجل» (1865) أول كتاب مهم بالإنجليزية عن هذا الفيلسوف، والكتاب غريب يصطنع في بعض فصوله أسلوب النبوة بما فيه من حماسة وغموض، ويرى ستلرنج أن الفلسفة الهيجلية هي الفلسفة المسيحية بمعنى الكلمة؛ لأنها تبين أن المسيحية هي الديانة المطلقة وتوفق بين العقل والإيمان، ولمّا أنشأ اللورد Gifford المحاضرات الفلسفية الدينية المعروفة باسمه، افتتحها ستلرنج (1889) بدروس في «الفلسفة واللاهوت».

(3) توماس هل جرين (1836 - 1882)

أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد (1878)، كان معتبرًا زعيم الحركة الهيجلية الإنجليزية، وقد أثر في شباب الجامعة تأثيرًا بالغًا يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته، أهم مؤلفاته: «المدخل إلى هيوم» (1874) ينقده فيه نقدًا نافذًا، و«مقدمة للأخلاق» (1883) يحاول فيها أن يهتدي إلى أساس للأخلاق غير تجريبي.

وجّه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسي والإلحاد ومذهب اللذة، أيْ إلى

إعادة العقل في المعرفة، والله في الدين، والخلقية في السيرة، فالمعرفة لا تستغني عن العقل إذ لا معرفة من دون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم (كما بيَّن كانط)، وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان (كما بيَّن كانط أيضًا)، فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجًا آليًّا للتطور البيولوجي عاطلاً من العقل، ليست توجد الطبيعة (في مذهب كانط) إلا بفضل الأنا الذي يكوِّن موجوداتها ويدركها، فكيف تعكس الآية ويقال إن الطبيعة تخلقه؟ والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئي ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تندرج تحتها جميع الإحساسات، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلي أو الله، فالله أصل مفترض لكل معرفة، ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مَثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه، والله متضمن في هذا الشعور بالمثل الأعلى، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله، إن حضور الله فينا (بالمعنى الذي يريده هيجل، أيْ إن الله يتحقق في الإنسان)، أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث إن العلم بوجود المطلق إدراك لشيء عنه، فالعقل ينتهي إلى الإيمان ويتكمل به، على أن هذا الإيمان إيمان عقلي بحقائق عقلية، فلا ينبغي فهم العقائد المسيحية فهمًا حرفيًّا، بل يجب اعتبارها رموزًا لتلك الحقائق (كما بيَّن كانط وهيجل).

والأخلاق تصدر عن المبدأ نفسه، إن الأنا الإنساني مشارك في الأنا الكلي، وتقوم الحياة الخلقية في التقدم نحو التوحيديين الطرفيين (أيْ نحو تأليه الإنسان) وهذه الغاية لا تحقق بإرضاء نزعة جزئية أيًّا كانت، بل بإرضاء طبيعتنا جمعاء، وإن الفرد ليجد في المؤسسات الاجتماعية عونًا في سبيل هذا التقدم نحو الكلي، فلا يسوغ له معارضة مؤسسة ما بخيره الذاتي (وبذا يقف جرين في صف المحافظة الاجتماعية كما وقف هيجل).

وقد كان لهذه الحركة الدينية الهيجلية أشياع بين اللاهوتيين والوعاظ من البروتستانت استغلوا فلسفة هيجل بصور مختلفة، نذكر منهم جويت (1817 - 1893) المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها، ونذكر كيرد (1820 - 1898) وأخاه (1835 - 1908).

المقالة الثانية

الفلسفة في فرنسا

تمهيد

في هـذه المقالـة نجمـع في فصـل أول بـين فلاسـفة بعضهـم عـلى المذهـب الواقعـي والبعـض الآخـر عـلى المذهب الروحـي النابع من فيكتـور كوزان وطريقـة التخير، ولكن هنـاك فلاسـفة كانـوا أكـثر أصالـة وأعمـق أثـرًا يرجعـون إلى مـين دي بـيران وطريقتـه النفسـية ويحاولـون إنقـاذ الحرية الإنسـانية مـن الآليـة العلمية وهم طبقتان نسـتوفي الـكلام عليهـم في فصلين.

الفصل الخامس

بين الواقعية والروحية

(1) إميل ليتري (1801 - 1881)

هـو أشـهر تلاميـذ أوجسـت كونـت، اعتـزل أسـتاذه لمّـا رآه يبتـدع ديـن الإنسـانية، وقـال إن الديـن كان المرحلـة الأولى مـن مراحـل العقل وإن هذه المرحلـة انقضت ولا ينبغي أن يكـون لهـا رجعـة، فعمل عـلى إذاعـة المذهـب الواقعـي الأول ومعارضة الثـاني، وأكمل تصنيـف العلـوم بإدخـال الاقتصـاد السـياسي، وعلم النفس الفلسـفي الـذي يفحص عن طرائـق المعرفـة وقواعدهـا، وعلـم الأخلاق وعلـم الجمال وعلـم النفـس التجريبي، وله عبـارة مأثـورة في الميتافيزيقـا هـي أنهـا «محيـط يضرب شـاطئًا ولكنّا لا نملك له سـفينة ولا شراعًا».

(2) أرنست رنان (1723 - 1892)

كاتـب شـهير ومسـتشرق معـروف، كان يعد نفسـه للإكليروس، ثم تشـكك في الدين عـن طريـق النقـد التاريخـي، فتحـول عـن مشروعـه، وقـضى حياتـه يكتـب في المسـائل الدينيـة ويعقـب عـلى الكتـب المقدسـة، أشـهر تآليفـه «مسـتقبل العلـم» دَوَّنـه سـنة 1848 ولم ينـشره إلا سـنة 1890، و«حيـاة يسـوع» (1863)، و«ابـن رشـد والرشـيدية» (1869)، و«محـاورات فلسـفية» (1876).

«مسـتقبل العلـم» أن يحـل محـل الديـن، والعلـم يعنى بنـوع خـاص التاريخ وفقه

اللغـات، فهُـما علـما الأمـور الروحيـة، يُظهـران الإنسـانية عـلى ماهيتهـا خـلال نموّهـا، ويشـعرانها بالقـوة التـي تسـوقها، كـما قـال هيجـل[1]، والمهمـة الأولى للمـؤرخ الفحص عـن أصـول المسـيحية التـي هـي أرقـى ديانـة روحيـة، وفي هـذا الفحص يفسر لنـا رنان كل شيء تفسـيرًا طبيعيًّـا، فـإن الديـن عنـده خرافـة، أو بتعبـير ألطـف هـو فـرض مفيد يرفـع النفـس، وبـذا يجمـع رنـان بـين الواقعيـة والروحيـة، عـلى أن التفسـير الطبيعـي ليـس في رأيـه رد الأحـداث إلى «جـدل باطـن» كـما يفعـل الهيجليون بل ردهـا إلى تأثير عظـماء الرجـال، وقـد كان يسـوع واحـدًا منهـم، بـل كان «رجـلاً منقطـع النظـير» وُجد حقًّـا (لا كـما زعـم شـتراوس) ولكنـه لم يكـن عـلى ما زعـم لـه الحواريون.

هـذا الاتجـاه العـام في التفكـير يحتمـل فـوارق واختلافات كثـيرة تقلب بينهـا رنان، فـكان ينكـر رأيًـا ثـم يعـود فيصطنعـه ثـم يعـود فينكـره وهكـذا، ولا تعـوزه الحجة في كل مـرة، وهـو إذ يـؤرخ لابـن رشـد وأشـياعه مـن الغربيـين يميل ميـلاً ظاهـرًا إلى الآراء الإلحاديـة وأصحابهـا، وهـو إذ يكتـب المحـاورات الفلسـفية يجـري قلمه بشـك لطيف عابـث عـلى طريقـة فولتير.

(3) إيبوليت تين (1828 - 1893)

أديـب مـؤرخ فيلسـوف تـدل عناويـن كتبـه عـلى تنـوع كفاياتـه: منهـا «تاريـخ الأدب الإنجليزي» في خمسـة مجلدات (1853)، و«الفلاسـفة الفرنسـيون الكلاسـيون في القـرن التاسـع عـشر» في مجلديـن (1856)، و«المثـل الأعـلى في الفـن» (1867)، وكتابـه الفلسـفي المشـهور «في العقـل» في مجلديـن (1870)، و«أصـول فرنسـا المعـاصرة» في

(1) ويعني العلم عند آخرين من المعاصرين جملة العلوم الفيزيقية والكيميائية والحيوية وقد أثملتهم روائع مكتشفاتها وبدائع تطبيقاتها، فرأوا في العلم التجريبي الفيصل الأوحد بين الحق والباطل، والمنبع الأوحد للسعادة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيما معقولاً وتتغلب الإنسانية على المرض والشيخوخة والموت، بل تجد فيه القاعدة الوحيدة للأخلاق، وقد سميت هذه النزعة Scientisme أي المذهب العلمي الذي هو المذهب الواقعي الذي هو المذهب المادي.

اثنـي عـشر مجلـدًا صـدرت تباعًـا بعـد سـنة 1870، ينصـف فيها نظـام الحكـم القديم ضـد الثـورة وميولها.

في كتـاب «العقـل» يحذو حذو كوندياك والفلاسـفة الحسـيين مـن الإنجليز، فيصف الإحسـاس بأنـه أولاً وقبـل كل شيء ظاهـرة عصبيـة قـد يطـرأ عليهـا الشـعور وقـد لا يطـرأ، فالشـعور ظاهـرة عارضـة لا أصليـة، والوجـدان في جملته ظواهـر منفصلة تربط بينهـا قوانـين التداعـي كـما أنّ الـشيء الخارجـي ذرات مسـتقلة تجمـع بينهـا قوانـين الحركـة، والإدراك الظاهـري واقـع عـلى صـورة باطنة لا عـلى شيء خارجي، فهـو تخييل، غـير أنـه «تخييـل صـادق» والصـورة المتخيلـة «تخييـل كاذب»، والمعنـى المجـرد لفـظ ليـس غـير يذكـر بالجزئيات، والحكم والاسـتدلال تركيـب ألفاظ، إلى غير ذلـك من الآراء التـي ينقلهـا عـن الحسـيين وكل نصيبـه فيهـا براعـة العـرض والتمثيـل، وهـو يجمع إلى هـذا أشـياء مـن سـبينوزا وأخـرى مـن هيجـل، فيتصـور اللـه مجـرد قانـون، «القانـون السرمـدي» الـذي تنتهـي عنده سـائر القوانـين الجزئيـة، ولا يعتقد بخـير أو شر بالذات، فـلا يعنـى بنتائـج هـذا الموقـف في الحيـاة العلميـة، وهـو الـذي عنـاه بـول بورجـي في قصتـه «التلميـذ» يذيـع آراء ثـم يندهـش لمـا تـؤدي إليه مـن فواجع.

(4) إميل فاشرو (1890 - 1897)

معـروف بكتـب ثلاثـة: «التاريـخ النقـدي لمدرسـة الإسـكندرية» (1846 - 1851)، و«الميتافيزيقـا والعلـم» (1858)، و«المذهـب الروحـي الجديـد» (1884).

يعـارض كـوزان في طريقـة التخـير، ويقـول بوحـدة الوجـود عـلى طريقـة هيجـل، فمـن الوجهـة الأولى يذكـر أن مصـادر المعرفـة ثلاثـة: المخيلـة والوجـدان والعقـل، المخيلـة تتصـور الوجـود كلـه عـلى مثـال المحسوسـات فتـؤدي إلى الماديـة، والوجـدان يحملنـا عـلى تصـور الوجـود قـوة روحيـة عـلى مثـال مـا نعهـده في أنفسـنا، والعقـل يدفعنـا إلى أن نـرى في الوجـود نمـوًّا ضروريًّـا لقـوة لامتناهيـة بموجـب مبـادئ ضرورية عـلى مثـال مذهـب سـبينوزا، فالمواقـف الأصليـة متعارضـة لا يمكـن التوفيـق بينهـا ولا اختيـار أحدهـا، ومـن الوجهـة الثانيـة يقـول إن الاختيـار يتعـين بـين الموجـود والمثـل

الأعلى؛ ذلك أن كل موجود فهو متناهٍ كالموجودات التي تمثلها المخيلة، أما الكمال اللامتناهي فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتمامه لتنافي اللانهاية والوجود، ولكن المثل الأعلى يضفي على الموجود معناه ويعين اتجاهه، فالله غير متحقق ولكنه يتحقق شيئًا فشيئًا بتحقيق المثل الأعلى (كما جاء عند هيجل ورنان). وقد رد «كارو» (وهو من نفس المدرسة) على فاشرو ورنان وتين في كتاب بعنوان «فكرة الله» (1864).

(5) جول سيمون (1814 - 1896)

هو روحي عقلي، صنَّف كتابًا في «تاريخ مدرسة الإسكندرية» (1845) وكُتبًا فلسفية أهمها: «الدين الطبيعي» (1856)، و«حرية الضمير» (1857)، و«الحرية» (1859)، و«الواجب».

(6) بول جاني (1823 - 1899)

هو أقرب إلى كوزان، ولكنه لا يفهم التغير على أنه انتخاب آلي للآراء المشتركة، بل على أنه تطبيق المنهج الموضوعي الذي أفلح في التوفيق بين العلوم، ويبدو هذا التطبيق في كتابه «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب متداوَل ومترجَم إلى الإنجليزية، حيث يقدِّم على تاريخ المدارس تاريخ المسائل فيتتبع الحلول في كل مسألة من بداية الفلسفة إلى أيامنا، وكتابه «العلل الغائية» (1877) يستمد كل مادته من العلوم، وكتابه «الأخلاق» (1874) يقرر أن أداء الواجب هو نمو الطبيعة الإنسانية نحو كمالها، فيوفق بين كانط وأرسطو، وكتابه الأخير «علم النفس وما بعد الطبيعة» (1897) يدور على النقطة الجوهرية في روحانية كوزان وهي الوصول إلى الميتافيزيقا عن طريق الاستبطان.

الفصل السادس

فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

(1) جول لكيي (1814 - 1862)

تخرج في مدرسة الهندسة بباريس، واشتغل بالفلسفة، وكان هدفه الأول التدليل على الحرية، نهج في ذلك منهج ديكارت في «البحث عن حقيقة أولى» (وهذا عنوان كتابه الذي لم يُنشر إلا في سنة 1924)، يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التي توفق إلى اكتسابها، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية، على ما يذهب إليه الروحيون، إذ إن الشعور بانتفاء القسر (أو عدم الشعور بالقسر) لا يعد دليلاً على حرية الفعل، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وُجدت النفس في الظروف عينها مرتين أو أكثر فجاء فعلها في كل مرة مختلفًا، وهذا مستحيل الوقوع، فالوسيلة إلى التدليل على الحرية هي أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى، «وكيف أعتزم البحث، وأحدد الغاية، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء، وأحاول وضع نفسي في حالة استقلال وإخلاص... إذا كانت أفكاري تتعاقب في نظام لا سيطرة لي عليه؟».. الحرية هي إذن القدرة على التصرف بأفكاري وسلكها في نظام غير محتوم، فالحرية هي الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة؛ ذلك بأني لا أستطيع أن أثبت أو أني أنفى إلا بواسطة الحرية أو الضرورة، وهناك أربعة فروض لا خامس لها: فإما توكيد الضرورة ضرورة، أو توكيد الحرية ضرورة، أو توكيد الضرورة بحرية، أو توكيد الحرية بحرية؛ فالفرض الأول لا يدع مجالاً للمعرفة كما تقدم، والثاني

متناقض، والثالث متناقض كذلك، والرابع هو الفرض الممكن في ذاته وفاتح الطريق إلى المعرفة، فلا يقام على الحرية دليل بمعنى الكلمة، ولكنها تسلم تسليمًا، «وإني أفضل أن أثبت الحرية، وأن أثبت أني أثبتها بوساطة الحرية، وإثباتي هذا ينقذني ويحررني، وإني آبى مواصلة معرفة لا تكون معرفتي، وأعتنق اليقين الذي أنا صانعه».

(2) شارل سكرتان (1815 - 1895)

سويسري الموطن فرنسي اللغة، أستاذ بجامعة لوزان، أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل فلسفي للعقيدة المسيحية، وعرض هذه المحاولة في كتابه «فلسفة الحرية» (1848 - 1849) فقال: إن الأخلاق لا تستغني عن الحرية فينبغي الفحص عن مبدأ أعلى كفيل بأن يكون لها أصلاً وقانونًا، هذا المبدأ هو الله، إن مذهب وحدة الوجود يرى في الله موجودًا ضروريًا بضرورة ذاتية، فيرى في فعله فعلاً ضروريًا كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداءً من الضروري، فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة، حتى بإزاء حريته نفسها، وأنه هو ما يريد أن يكون، فإن الموجود الذي يمنح نفسه الكمال بحرية لهو أكمل من الوجود الكامل بالطبع، فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية المطلقة، وليس يريد الله الخليقة تبعًا لنزوع فيه، فإن هذا يجعل من الخلق فعلاً ضروريًا، فهو إذن يريد الخليقة لذاتها لا لذاته، وهذه هي المحبة، ويريدها كغاية، وإذن يريدها حرة، والأخلاق تحقيق الحرية، والواجب الذي ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعًا متضامنون.

(3) أنطان كورنو (1801 - 1877)

رياضي كبير، يمتاز بنظريتين: نظرية في نسبية المعرفة على وجه خاص به، ونظرية في وجود الاتفاق أو الصدفة، والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة، وإذا كان في

العالم مجال للاتفاق كان فيه مجال للحرية، وقد فصل هاتين النظريتين في كتبه الآتية: «عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات» (1843) و«محاولة في أسس معارفنا وفي خاصية النقد الفلسفي» (1851) و«تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ» (1861) و«اعتبارات في سير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة» (1872) و«المذهب المادي والمذهب الحيوي والمذهب العقلي» (1875). نسبية المعرفة معناها أن المعرفة لا تقع إلا على نسب أو علاقات، غير أن هذه العلاقات موضوعية، فالمعرفة موضوعية، لكنها لمّا كانت واقعة على علاقات فهي تترتب في درجات من الاحتمال دون أن تبلغ إلى اليقين المطلق، فنحن من الجهة الواحدة متصلون بالأشياء تابعون لها في حياتنا، فمن الطبيعي أن ندركها من الناحية التي تهمنا لا في حقيقتها المطلقة، ومن جهة أخرى نحن ندرك هذه الأشياء في علاقاتها بعضها ببعض: مثال ذلك أن الإدراك المباشر الذي يرى الذهب أصفر هو أبعد عن الواقع من معرفة الفيزيقي الذي يعلم أن هذا اللون الأصفر مركب من لون الذهب وأثر انعكاس الضوء على سطحه، ويزيد اقتراب الفيزيقي من الواقع إذا استطاع ربط ما للذهب من خصائص بصرية بتركيبه الذري، ولكن علمنا صادق في هذه الحدود، والدليل على صدقه نجاحه، فإن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة، وكذلك القول في الفروض أو النظريات العلمية، فإنها تُقبل متى سمحت بالربط بين الظواهر ربطًا معقولاً، وكلما اتسع نطاق التطبيق كانت النظرية أكثر احتمالاً، كما هو الحال في نظرية الجاذبية العامة، فالفرق بين كورنو وبين كانط أن النسبة عنده نسبة المعرفة إلى الشيء المعروف، وأنها عند كانط نسبة الشيء المعروف إلى طبيعة القوة العارفة. والاتفاق يبدو أولاً في كون المعاني الأساسية في علومنا متباينة منفصلة بحيث يمتنع سلكها في نظام تام الوحدة؛ فليس هناك انتقال منطقي من فكرتي الزمان والمكان إلى فكرتي القوة والمادة، ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية، ومن هذه الثلاث جميعًا إلى فكرتي الحياة والجسم العضوي، ومن هاتين إلى فكرتي العقل والمجتمع (على ما قال أوجست كونت)، ويبدو الاتفاق ثانيًا من ضرورة التمييز في جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التي تسمح لنا بتوقع الظواهر، وبين

ظـروف الظواهـر مـن زمـان ومـكان وغيرهـما، وهـي ظـروف لا تتكـرر، ولا تفـسر إلا بالرجـوع إلى ظواهـر سـابقة ومـن هـذه إلى أخرى سـابقة وهكذا إلى غير نهاية، فسـواء اعتبرنـا ظواهـر المـادة البحتـة أو الظواهر البيولوجيـة أو الظواهر الإنسـانية، قلنا إن في أصلهـا وقائـع تاريخيـة أيْ ظواهـر اتفاقيـة: فبـإزاء العلـوم الفيزيقية يقـوم علم تكوين العـالم، وبـإزاء البيولوجيـا يقـوم التاريـخ الطبيعـي وبـإزاء علـم النفـس وعلـم الاجتماع يقـوم التاريـخ الإنسـاني، ولا يوجـد تفسـير علمـي لهـذه الوقائـع، مـن حيـث إن العلـم معرفـة القانـون وإن الاتفـاق خـارج عـن القانـون، ولكـن ما يعجـز العقل الإنسـاني عن تفسـيره قـد يكـون معقـولاً للعقـل الإلهـي باعتبـاره عقـلاً مشـخصًا حيًّـا لا مجـرد عقل منطقـي، عـلى أن اللـه ليـس موضـوع علم بـل موضـوع إيمان.

(4) شارل رنوفيي (1815 - 1903)

تخـرج هـو أيضًا في مدرسـة الهندسـة بباريس، وكان كمعظم طلابها مشـايعًا لسـان سـيمون منـاصرًا لفكـرة الجمهوريـة، وكان أوجسـت كونـت معيـدًا لـه بهـذه المدرسـة، وكان جـول لكيـي قرينًـا له وصديقًا، وقد قال هو عنه «إنه الرجل الذي قشـع الغشـاوة عـن عينيـه، وعلمـه مـا الحريـة ومـا اليقـين ومـا العلاقة بـين الحريـة والإيمـان» فكانت الحريـة الركـن الأول مـن أركان مذهبـه، وسـاقته إلى نقـد كل مذهـب يعتـبر الحيـاة الخلقيـة مظهـرًا ضروريًّـا لقانـون كلي أو لموجـود مطلق أعنـي الآلية العلميـة والجبرية التاريخيـة والدين، وقادته دراسـته الرياضية إلى العنايـة بفكرة اللانهاية، فرأى أن العدد اللامتناهـي ممتنـع وأن كل مجموع واقعي يجب أن يكـون متناهيًا، فكان التناهي ركنًا آخـر مـن أركان مذهبـه سـاقه إلى نقـد كل نظرية مـن نظريات الاتصال التـي تضع بين الأشـياء فـوارق غـير متناهيـة فتتدرج مـن شيء إلى آخـر تدرجًا متصلاً، وجـاء هذا النقد موافقًـا لمواقفـه مـن الحرية والأخـلاق، ودرس ديكارت وكانط وهيـوم، فأخذ بالتصورية وبنسـبة المعرفـة، أيْ بأنه ليس هناك سـوى ظواهر وأن ظاهرةً مـا لا تُفهم إلا باعتبارها مركبـة مـن ظواهـر أخـرى أو داخلة في تركيب ظواهـر أخرى، فكان هـذا الموقف الركن الثالـث مـن أركان مذهبـه وجـاء مطابقًـا للركنـين الأولـين، فـإن متناقضات العقـل التي

حصرها كانط تحتم علينا الاختيار بينها، وإنما تختار القضايا التي تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة، بخلاف ما ذهب إليه كانط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتفنيد، وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سُميت «الفلسفة النقدية الجديدة» new criticism.

وتلك هي قسمات فلسفته تجدها منبثة في جميع كتبه، هذه الكتب هي: «محصل الفلسفة القديمة» (1842) «محصل الفلسفة الحديثة» (1844) «محاولات في النقد العام»: المحاولة الأولى «تحليل عام للمعرفة» (1851) والثانية «في الإنسان» (1858) والثالثة في «مبادئ الطبيعة» (1864) والرابعة «المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ» (1864)، وكتاب «الخيال في التاريخ» (1857) و«علم الأخلاق» (1869)، وفي سنة 1872 أسس مجلة «النقد الفلسفي» نشر فيها مقالات كثيرة، ثم أسس مجلة «النقد الديني» (1878) لنشر البروتستانتية، وابتداءً من 1891 أحل مجلة «العلم الفلسفي» محل مجلة «النقد الفلسفي» ونشر الكتب الآتية: «الفلسفة التحليلية للتاريخ» في أربعة مجلدات (1896 - 1898) «المونادولوجيا الجديدة» (1896) «متناقضات الميتافيزيقا الخالصة» (1901) وبعد وفاته نشرت (1910) مراسلته مع شارل سكرتان وهي تمتد من 1868 إلى 1891.

قلنا إن الحرية هي الركن الأول من أركان مذهبه، وهو يضعها وضعًا كما فعل لكيي مع اختلاف في الطريقة، فإنه يقول: إن العلوم لا تفحص عن مبادئها ولا عن المعاني الأساسية فيها، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر، وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ، وهذا هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم، وعلى ذلك فالعلوم متمايزة بتمايز مبادئها، ولا يمكن سلكها في علم كلي، وإن الخطأ الأكبر الذي يقع فيه أنصار العلم تصورهم الفلسفة على أنها العلم الأعلى الذي يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب في حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر، ليست الفلسفة مثل هذا العلم، بل إنها ليست علمًا، إذ إنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها موضع المناقشة، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع، وليس من مبدأ إلا وقد وجد

مـن شـك فيـه ويمكـن الشـك فيـه، فالفيلسـوف يضـع مبادئـه بفعـل ذاتي تتدخـل فيه جميـع قـواه ومنهـا الهـوى والإرادة (كـما ارتـأى فختـي)؛ فليـس اليقـين حالـة انفعالية للعقـل، ولكنـه حالـة فعليـة، بحيـث يمكـن القـول إنـه ليـس هنـاك يقـين وإنمـا هنـاك أنـاس موقنـون، فالحريـة هـي الحقيقـة الأولى في ميـدان المعرفـة هـي مسـلمة مـن المسـلمات يسـتخدمها الجـبري نفسـه حين يختـار الجبر والـضرورة مبـدأ أول، ومع هذا الفـارق وهـو أنـه يناقـض نفسـه بينما الحُـرّي يتفـادى التناقـض. ورنوفيي فيـما يخصه يختـار الإيمـان بالعقـل واصطنـاع مبـدأ عـدم التناقض الذي هو عـماد العقـل. أما فكرة التناهـي التـي هـي الركـن الثـاني مـن أركان مذهبـه فتلـزم مـن اعتبـار أن كل موجـود بالفعـل فهـو متنـاهٍ ضرورة وأن كل عـدد فهـو جملـة معينـة، وليس لفكـرة اللامتناهي سـوى معنـى واحـد مقبـول هو قـدرة العقل عـلى اطراد سـيره دائمًا، وإذا مـا قصدنا بها موجـودًا عينيًّـا كانـت متناقضـة، ولمّا كان العـالم، أيْ مجمـوع تصوراتنا، خاضعًـا لقانون العـدد، كان متناهيًـا، ولـو أن تجربتنـا تعجـز عن اسـتيعابه، فليس يمكـن القول بجوهر مـادي ينقسـم إلى غـير نهايـة، ولا بالمـكان الـذي هـو خاصيـة مـن خصائـص المـادة، ولا بالزمـان وهـو متجانـس متصـل كالمـكان، ولا بالحركـة وهـي انتقـال في المـكان والزمان؛ ولـذا نسـتبعد الآليـة التـي ترد الموجودات جميعًـا إلى جوهر مادي واحـد، وترد الأفعال والأحـداث إلى سلسـلة متصلـة، فتجعـل في العـالم محـلاً للإمـكان والحرية، وهـذا يعني أننـا نتصـور الأشـياء مركبـة مـن وحـدات منفصلـة أو مونـادات، وأننـا نتصـور الأفعـال والأحـداث متمايـزة منفصلـة، عـلى أن المونـادا ليسـت جوهـرًا روحيًّـا كـما قـال ليبنتـز ولكنهـا متقومـة بالعلاقـات الباطنـة والظاهـرة بين التصـورات ليس غير، وقانـون تصور الامتـداد هـو الـذي يحدونـا إلى تصورهـا كأنهـا ذرة أو جوهـر فـرد قائـم بذاتـه، كذلك ليـس يمكـن القـول بجوهـر روحـي غـير متنـاهٍ: ما فكـرة اللـه إلا فكـرة النظـام الخلقي الضامـن لخلـود النفـس ومطابقـة السـعادة والفضيلـة عـلى ما قـال كانـط، دون حاجة إلى تصـور اللـه خالقًـا للطبيعـة وموفقًـا بينهـا وبـين الفضيلـة، اللـه مملكـة الغايات أو نظـام الغائيـة، وإذا أردنـا أن نؤمـن بإلـه وجب أن نتصـوره متناهيًا حتـى يكون معقولاً ويـدع مجـالاً لحريتنـا، ومتى سـقط اللامتناهي سـقط أيضًا إمكان الانتقـال بفوارق غير

متناهيـة بـين الظواهـر، ولـزم أن قيمـة قانـون العليـة محـدودة، وأن مـن الممكـن أن توجـد علـل لا تكـون معلـولات، أيْ أن توجـد «بدايـات مطلقـة» كـما يقولـون، أو أن حريـة الإرادة ممكنـة، وهـذا مهـم جـدًّا للأخـلاق، ويدلنـا التاريـخ على أنه ليـس هناك قانـون تاريخـي كلي، وإنما هنـاك قوانـين متعـددة ينطبـق كل منهـا عـلى مرحلـة مـن مراحـل التاريـخ، ولـكل مرحلـة بدايـة جديدة، أيْ فعل حـر كان يمكـن أن يكون غير ما كان، البدايـات الجديـدة هـي عظـماء الرجـال، فـإن مـا يدلـون عليـه مـن قـدرة خالقة يشـهد ببطـلان القول بأن الشـخصية نتيجـة تطور بطيء، وأن في المنهـج التاريخي الذي يعتـبر كل مـا يحـدث كأنـه الممكـن الوحيـد، وعـلى ذلـك ينتهـي رنوفيـي إلى التصورية المطلقـة، ولكنـه لا يبـين أسـاس القوانـين الطبيعيـة، ولا كيـف يتحقـق نظـام الغائيـة بالقوانـين الطبيعيـة، ولا أصـل النظام الغـائي؛ ولم يرَ أن فكرة الإلـه المتناهي هي الفكرة المتناقضـة مـن حيـث إن المتناهـي لا يمكـن أن يكـون مبـدأ أول وأن التناهـي في العدد غـير التناهـي في الوجود.

وأمّـا نسـبية المعرفـة التـي هـي الركـن الثالث مـن أركان مذهبـه فلازمة مـن كوننا لا نـدرك سـوى تصوراتنـا وعلاقاتهـا، والعلاقـات الأساسـية هـي المقـولات ولا تسـتنبط المقـولات اسـتنباطًا قياسـيًّا أو بالتركيـب الأول كـما حـاول ذلك كانط، بل تسـتخلص من تحليـل التجربـة، وهـذه إحـدى النقـط التـي يفـترق فيهـا رنوفيـي عـن أسـتاذه الكبير، فإنـه يقـول: «لقـد طلـب كانـط المسـتحيل إذ أراد أن يبرهـن عـلى أن مقولاتـه هـي المقـولات الحقـة وأنـه ليـس هنـاك أكـثر ولا أقـل مـن التـي يوردها أمّـا أنا فقـد نهجت منهجًـا تجريبيًّـا، ولا أدري كيـف أسـتطيع أن أفعـل غـير ذلـك فليسـأل القـارئ نفسـه إن كان هـذا الجـدول مُرضيًـا مسـتنفدًا كل مضمـون التصـور وهـذا كل مـا لـه عـليّ».. والمقـولات تؤلـف نظامًـا مـن المعـاني مرتبـة، وهذا النظـام عبارة عـن فلسـفة، وها هو ذا:

مقولة	قضية	نقيض القضية	المركب
(إضافة)	(تمييز)	(توحيد)	(تعيين)
عدد	وحدة	كثرة	جملة

المركب	نقيض القضية	قضية	مقولة
امتداد	مكان (مسافة)	نقطة (حد)	وضع
ديمومة	زمان (مسافة)	آن (حد)	تعاقب
نوع	جنس	فرق	كيفية
تغير	لا نسبة	نسبة	صيرورة
قوة	قدرة	فعل	علية
انفعال	ميل	حالة	غائية
وجدان	لاذات	ذات	شخصية

هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التي تحتم القول بالنسبية، وإن مبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا، فإن الشعور نفسه نسبة، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أيْ نسبة بين حدين هما شيء واحد، وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ إنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية، وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لامتناهٍ، ورنوفيي يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة، ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم، وبقوله إن الإرادة هي أساس هذه المقولة في الشعور، أيْ إن معنى الإرادة هو الذي يجعل معنى العلة مفهومًا فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية، ولكننا نسأل: هل الحد الذي يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته، أو هو أول بالإضافة إلينا؟ في الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبيًّا مع أنه في طبيعة شعورنا، وفي الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده؛ فلا محيص عن التناقض، إن المنطق يقضي أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التي يأباها رنوفيي كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أيّ تفسير.

بِناءً على هذه الأركان الثلاثة.. ما مكان الإنسان في العالم؟

هناك نظريتان: إحداهما تُخضع الشخص «للشيء» أيْ للموضوع الذي لا شخصية له، والأخرى تتصور الأشياء بالمماثلة مع الشخص، التصويرية تحسم الخلاف وتنحاز إلى النظرية الثانية، إذ مهما يكُن من تسلط الموضوع على العقل فإن العقل يدرك أن الموضوع موضوعه هو وليس مباينًا له، فالعقل متقدم على الموضوع تقدّمًا منطقيًّا، ونحن لا نعقل العالم إلا بتأويله تبعًا لتجربتنا الباطنة وبالمماثلة معها فنعود إلى الموقف الأول للإنسان حين كان يشخص قوى الطبيعة، ولكننا نستخدم الفلسفة ولا نجري مع الخيال والأسطورة، فنتصور الأشياء مونادات كما ذكرنا، ولكن المونادا عند رنوفيي جملة علاقات كما سبق القول، فكيف تكون شخصيًّا؟

نرى هنا التعارض بين النسبية وبين النزعة الشخصية: الأولى لازمة من الفلسفة الحديثة، والثانية لازمة من «الإرادة» التي يؤكدها العصر الحديث ويبالغ في توكيدها.

وإذا سلمنا أن الإنسان شخص، وأن الشخص موجود خُلقي، كما يريد رنوفيي، فكيف تكون أخلاق الإنسان؟

يريد رنوفيي أيضًا أن تقوم الأخلاق علمًا مستقلاً بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا، والسبيل إلى ذلك في رأيه أن تبدأ بفكرة الإنسان باعتباره «موجودًا حاصلاً على العقل ومعتقدًا نفسه حرًّا»، هذا الموجود يعلم بالتجربة أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية، غايات بعيدة وأخرى قريبة، خيرات زائلة وأخرى دائمة، خيرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة؛ فيحكم أن غايات معينة هي الأفضل على كل حال، وهذا هو الحكم التركيبي الأساسي الذي يتحقق فيه معنى الواجب، أيْ كلما رأى العقل غاية «واجبة» التحقق بموجب قوانينه، رآها في الوقت نفسه «واجبة» الطلب بالإرادة؛ وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه، فإذا تصورناه في علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل، وإذا تصورناه في علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه في الإنسانية نشأ واجب العدالة،

ونشـأت مـع العدالـة معـاني الكرامـة والاحـترام والحقـوق والواجبات، وهكـذا يتم علم الأخـلاق العقـلي، ولكـن رنوفيـي لا يُسـوِّغ الانتقـال مـن الوجـوب العقـلي إلى إلـزام الإرادة، ونحـن هنـا بـين حديـن متباينـين، إن هـذا الانتقـال لا يسـوغ إلا بالتدليـل على أن الوجـوب العقـلي يريـده إلزامًـا لـلإرادة مـشرع هـو خالـق العقـل والإرادة، وهـذا التسـويغ، وتسـويغ تعريـف الإنسـان بأنـه موجـود عاقـل حـر خلاقًـا للمذهـب الحسي مثـلاً، يرجعـان إلى الميتافيزيقـا؛ فعلـم الأخـلاق علم تابع وليس علمًا مسـتقلاً، وفلسـفة رنوفيـي في جملتهـا قائمـة عـلى التصوريـة وما تسـتتبعه من نسـبية أو شـك وعلى خلط بـين اللانهايـة التـي تعنـي عـدم التعيـن، واللانهايـة التـي تعني كـمال الوجـود بالفعل، وتشـخيص الأولى تناقـض، وتشـخيص الثانيـة يحتمـه معنـى العلـة الأولى الـذي يحتمـه النظـر في الوجـود، كـما أوضحنـا غـير مـرة وسـنضطر إلى إيضاحـه غـير مـرة، إذ إن هذا الخلط شـائع.

الفصل السابع

فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

(1) فليكس رافيسون (1813 - 1900)

هـو زعيـم هذه الطبقـة الثانية، كان في العشريـن لمّا أعلنت أكاديميـة العلـوم الأخلاقيـة والسياسـية، بِنـاءً عـلى اقـتراح فيكتور كوزان، عن مسـابقة في «ميتافيزيقا أرسـطو.. عرضها ومناقشـتها» فعالـج الموضـوع وفـاز بالجائزة، ثم عاد إلى رسـالته يتوسـع فيهـا ويتعمق حتـى صـارت الكتـاب المشـهور الـذي صـدر جـزؤه الأول سـنة 1837 (وهـو المخصـص لأرسـطو) وصـدر الثـاني سـنة 1846 (وهـو مخصـص للفلسـفة اليونانيـة بعـد أرسـطو وتأثرهـا بـه)، في هـذه الدراسـة وجـد أن الحيـاة، الناميـة منهـا والحاسـة والناطقـة، لا ترجـع إلى المـادة بـل إلى قـوة ذاتية أو نفـس، وأن علة الحياة والحركـة في الطبيعة نزوع يدفـع بهـا صـوب «العقـل الإلهـي» الذي هـو موجود حقًـا وليس مجرد مثـال من المثل الأفلاطونيـة، ووجـد في الفلسـفة الأرسـطوطالية مدخـلاً إلى المسـيحية؛ ذلك بأن أرسـطو يقـول إن الخـير بالـذات الـذي تنزع إليـه الطبيعة يجهـل الطبيعة، وأن المسـيحية تعلم أن اللـه محبـة تتنـزل إلى المخلوقـات فيتصـل الفعـل بالقوة والمثـال بالواقع.

وفي الوقت نفسـه (1838) تقدم برسـالة للدكتوراه «في العادة» يبين فيها أن العادة تُظهرنـا، في داخـل الوجـدان، عـلى اتصـال الـروح بالمادة، خلافًـا لما يذهب إليـه ديكارت وكثـيرون غـيره مـن انفصـال وثنائيـة، أصـل العـادة فكـر وإرادة، أيْ تصور غايـة واتخاذ الوسـائل لتحقيقها، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشـعور شـيئًا فشـيئًا حتى

تنمحي وتبقى العادة حاجة حيوية وميلاً يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته، فالعادة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هي بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلي من جهة وعن الفعل المروي من جهة أخرى؛ لأن العادة فكرة متحققة في المادة، وبها تفهم تلقائية النزوع في الكائن الحي وفي الطبيعة، كما تفهم لا شخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتي إلى غايات، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة في مادة؛ إذن فليست الطبيعة قوة عمياء تعمل كآلة، وليست الآلية هي الأصل، إنّما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك، وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البحتة وبيَّن لمعاصريه فكرة الصورة والعلية الصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على ما رأى أرسطو، وستظل فكرة الحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهب عدة، ولا شك أنه مدين بها لأرسطو، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده: منها مين دي بيران، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه في مونيخ، ومدرسة الطب بمونبليي التي كانت معروفة بالمذهب الحيوي تعارض به المادية.

وفي 1867 نُشر له «تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر» يعود فيه إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد، يميز أولاً بين طريقتين في الفلسفة، إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير، فتفسر الحي بالميت وترد الأعلى إلى الأسفل، وهذا دأب المادية والآلية، والطريقة الأخرى تُعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بِناءً على وجهة مشتركة، فترى الحياة في كل شيء، وتفسر الأسفل بالأعلى، وهذه طريقة الروحية، ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة الثانية؛ فقد قال أوجست كونت في المجلد الأول من «دروس الفلسفة الواقعية» إن ظواهر الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء، وبعد ثماني سنين استثنى حياة الحيوان، وفي المجلد الأخير استثنى النبات أيضًا، وكلود برنار[1] أثبت أولًا القانون الآلي حتى إذا ما أنعم النظر في

---

(1) فسيولوجي مشهور (1816 - 1878) معروف بكتاب عنوانه «مدخل إلى دراسة الطب التجريبي» حيث يصف المنهج التجريبي بالتفصيل، وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور يوسف مراد.

ظواهـر الحيـاة أعـرب عـن اعتقـاده «بفكـرة موجهـة» بـل «خالقـة» هي العلـة الحقة للجسـم الحـي، وهـذا الاتجـاه يلاحـظ عند جميـع الفلاسـفة والعلماء الذيـن يتعمقون طبيعـة الحيـاة، ولمّـا كانـت حياتنـا الباطنـة أقـرب وأوضـح صـورة للحيـاة، كان هـذا الاتجـاه مؤذنًـا بقيـام مذهـب جديـد هـو «الواقعيـة الروحيـة» تتصـور الوجـود عـلى مثـال الوجدان.

(2) جول لاشليي (1832 - 1918)

هـو ثـاني أعـلام هـذه الحركـة، مصنفاتـه قليلـة العـدد صغـيرة الحجـم، ولكنهـا غايـة في الرصانـة والعمـق، وهـي لا تعـدو رسـالتين للدكتـوراه (1871) إحداهـما «في أسـاس الاسـتقراء» والأخـرى «في طبيعـة القيـاس» ومقـالات أهمهـا مقال «علـم النفس والميتافيزيقـا» (1885)، يضـاف إلى ذلـك تدريسـه بمدرسـة المعلمـين العليـا، وكان قصير الأمـد، وتأثـيره الشـخصي في توجيـه الأفـواج المتتاليـة مـن الطـلاب.

إنـه ينتمـي إلى تصوريـة كانـط ويتعمق بنوع خـاص «نقد الحكـم» (96ج) ويعمل عـلى إعـادة مبـدأ الغائيـة إلى مقامـه بـين المبـادئ الأولى والدفـاع عنـه ضـد الآليـة والجبريـة، فبـين أن الاسـتقراء العلمـي يقوم على فكـرة العلة الغائية لا عـلى فكرة العلة الفاعليـة، إن في الطبيعـة نوعـين مـن القوانـين: نوعًـا يشـمل قوانـين آليـة تنطبـق عـلى ظواهـر جـد بسـيطة، ونوعًـا يشـمل القوانـين الكيميائية وبخاصـة القوانـين البيولوجية وهـي تعـبر عـن علاقـات جـد مركبـة وتعمـل دائمًـا بحيـث يحـدث عنهـا دائمًـا النتائج عينهـا أيْ الأنـواع الكيميائيـة عينهـا والأنـواع النباتيـة والأنـواع الحيوانيـة عينهـا، وذلك بالرغـم مـن تعقـد التركيـب وكـثرة الـشروط والظـروف المطلوبة، فلـو كان العلـم يقوم عـلى الآليـة فحسْـب لَوجـب الاقتصـار على القـول بـأن المركبـات الكيميائيـة والكائنات الحيـة تحـدث في المسـتقبل الأنـواع نفسـها «إذا توافرت لهـا الشروط المطلوبـة»: ولكن العلـم لا يسـتعمل هـذه الصيغـة الشرطيـة، ونحـن نعتقد أن الـشروط جميعًـا متوافرة بالفعـل، فتصـور القوانـين الطبيعيـة، مـا خـلا عددًا يسـيرًا مـن القوانين البسـيطة، يقوم عـلى مبدأيـن متمايزيـن: مبـدأ بموجبـه تؤلـف الظواهـر سلاسـل يتعـين فيهـا وجـود

اللاحق بوجود السابق، وهذا مبدأ الآلية، ومبدأ بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل، و«الكل الذي يحدث أجزاءه» علة فاعلية، فيجب أن نضع إلى جانب الآلية، أو بالأحرى فوقها، «مبدأ نظام يسهر -إن جاز هذا التعبير- على استبقاء الأنواع الكيميائية والأنواع الحية».

مبدأ الغائية إذن هو القانون الذي يخضع له العالم، وليس يعني هذا أنه من وضع الفكر الإنساني في محاولته فهم العالم؛ فإن الفكر نفسه جهد نحو غاية، نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود، «إن المسألة العليا في الفلسفة -وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية- هي الانتقال من المطلق الصوري إلى المطلق العيني الحي، من فكرة الله إلى الله، فإذا أخفق القياس في هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودي أن يدع مكانه للرهان» أيْ لرهان بسكال كما يقول في مقال عنه (1901)، فهو من الذين يلجأون إلى الإيمان لمجاوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة، وقد كان كاثوليكيًّا مؤمنًا ورعًا، ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كانط، والطريقة الوحيدة السائغة هي الإيمان أولاً بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعية سائر ما يتأدى إليه الفكر.

(3) إميل بوترو (1845 - 1921)

أستاذ بالسوربون حمل هو أيضًا على الآلية ودافع عن الغائية، رسالته للدكتوراه «في إمكان قوانين الطبيعة» (1874) ترمي إلى الفحص عمّا إذا كانت الضرورة العقلية هي التي تتحقق في الأشياء كما يدعي الآليون، أو أن في العالم ما يُظهرنا على شيء من الإمكان، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها، بل يكون لها أسبابها في علل أرفع منها، والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود، وفي هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالاً إلى الأكمل فالأكمل، كل درجة فهي ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى، في حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر، والحقيقة أنه لا معادلة بين الجسم وعناصره، وبخاصة إذا

اعتبرنا الجسم الحي من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان؛ لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئيًّا أيّ جسم ينتج عن عناصر معينة، وكنا مضطرين للرجوع في ذلك إلى التجربة، بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادل وحلت الكيفية محل الكمية؛ ففي ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ إنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم، ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة في هذا فقط، فإننا نلاحظ أيضًا أن الحي ينمو وينقص، يرقى وينحط، أيْ إن له تاريخًا وليس للعادة البحتة تاريخ، ثم إنه لا سبيل إلى ملاحظة تعادل القوة في الوجدان، وإنما الواضح البيِّن أن الوجدان يستخدم القوة كأداة، وهكذا نرى أن «الواقعية» إذا فُهمت على وجهها جاءت مع الروحية من حيث إن سلم الموجودات يُرينا الحرية تنمو شيئًا فشيئًا على حساب الآلية حتى «إذا ما تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدودة، لكي نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها، إن أمكن، وجدنا أن الحرية قوة لامتناهية، ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقًّا» (ص156) أيْ كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية، فإن «الله هو الموجود الذي نحس فعله الخالق في أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه»، فَعِلّة الإمكان في العالم قوة خلق وتغيير نازلة من علٍ، من الله نفسه، ومتغلغلة في جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذي تبعثه جاذبية المثل الأعلى، وهي جاذبية فنية إلى أجمل الصور، وجاذبية خُلقية إلى فعل الخير، إن الله الحي علة الإمكان في العالم لأنه حياة وحرية.

هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية «في الحقائق الأزلية عند ديكارت» فقد أراد أن يفحص عن الإمكان في ذات الله، وظل يتتبع فكرة الإمكان هذه حتى خصص لها كتيبًا عنوانه «فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة المعاصرة» (1895) يوسع فيه مجال الإمكان حتى يجعل من القوانين الطبيعية مجرد مناهج وجدناها للملاءمة بين الأشياء وعقلنا وللتصرف في الأشياء لتحقيق رغباتنا، كذلك يقول في جميع المعاني التي تكونها لفهم الأشياء، بحيث لا يحق لنا أن نضيف قيمة مطلقة للتمييز بين الفكر والحركة مثلاً، ولسائر المعاني

والتمييـزات، إذ إنهـا تعـبر عـن طريقتنـا في النظـر إلى الأشـياء لا عـن أحـوال الأشـياء أنفسـها، وهـذا ميـل إلى محـو موضوعيـة القانـون الطبيعـي، وإلى التصوريـة في مسـألة المعرفـة، وهـذا الميـل المـزدوج منتـشر في أيامنـا، سـنصادفه عنـد أصحـاب البراجماتـزم وعنـد برجسـون وكثيريـن مـن الفلاسـفة والعلـماء الذيـن رأوا معارضة الآليـة والجبرية بهـذا الإنـكار البـات فقلبـوا آيـة «العلميـين» رأسًـا عـلى عقب.

وقـد كان بوتـرو أسـتاذًا ممتازًا لتاريخ الفلسـفة، ورائده مذهبه هـذا؛ ففي المقدمة التـي مهـد بهـا لترجمـة كتـاب تزلـر في الفلسـفة اليونانيـة (1877) يؤيـد هـذا المؤلـف ضـد هيجـل في القـول بالإمـكان في التقـدم التاريخـي الـذي هـو تاريـخ العقـل، وكذلك الحـال في دروسـه عـلى كانـط (وقـد نـشرت أولاً في «مجلـة الـدروس والمحـاضرات» ثـم جمعـت في مجلـد ظهر سـنة 1926) وفي مقدمتـه لمونادولوجيا ليبنتر، وفي «دراسـات في تاريخ الفلسـفة» (1897) و«دراسـات جديدة في تاريخ الفلسـفة» (1927) و«دراسـات في تاريـخ الفلسـفة الألمانيـة» و«دراسـات في الأخـلاق والتربيـة»، وفي كتبـه: «بسـكال» (1900) و«نفسـية التصـوف» (1902) و«العلـم والدين في الفلسـفة المعاصرة» (1908) و«وليـم جيمـس» (1911)، وطريقتـه في تأريخ الفلسـفة مثال يحتـذى، فهي موضوعية تعـرض المذاهـب عـلى الصـورة التـي وضعهـا عليهـا أصحابهـا، وتعقـب عليهـا تعقيبًـا مقتصـدًا، في أسـلوب ناصـع رصين.

(4) ألفريد فويي (1838 - 1912)

بعـد أن صنـف كتابًـا في «فلسـفة سـقراط» (في مجلديـن) وآخـر في «فلسـفة أفلاطـون» (في أربعـة مجلـدات) شرع ينـشر مذهبًـا خاصًـا مـؤداه أنـه مـن المسـتحيل اعتبـار الظاهـرة الوجدانيـة عرضًـا طارئًـا على التغير العصبـي، كما يقول الماديـون، فإنها لـو كانـت كذلـك لكانـت عديمـة النفـع للحيـاة وانقرضـت وظيفـة التفكـير، وإن قليـلاً مـن التأمـل يُرينـا أن الفكـرة (أيْ الظاهـرة الوجدانيـة) هـي قـوة تبعث فكـرات أخرى وتدفـع إلى العمـل، أجـل إن كل فكـرة فهـي قـوة وميـل إلى الحركـة يتحقـق مـن تلقاء ذاتـه إذا لم تعارضهـا فكـرة أخـرى، فـلا ينبغـي التمييـز بـين عقـل وإرادة، أو بـين فكـرة

معلومـة فحسـب وفعـل يحققهـا، والفكـرة التي هـي قوة، وهذا اسـم نظريتـه (force Idee -) تسـمح لنـا بإنقـاذ القيـم الروحيـة التـي يتهددهـا المذهب المادي كـما يبدو في نظريـة التطـور إذ يضـع القـوة في الطبيعـة الخارجية ويجعـل النفس تابعـة لها منفعلة بهـا، فمسـألة الحريـة مثـلاً تحـل بـأن الموجـود الذي يعتقد نفسـه حُـرًّا تختلف سـيرته عـن سـيرة الـذي يعتقـد نفسـه مجـبَرًا؛ فإنـه يغـير مـن شـأنه، وهـذه خاصيـة الموجـود المشـارك في الحيـاة الروحيـة بينـما خاصية المادة الجمـود ومطاوعة القوانـين الآلية، فما علينـا إلا أن نؤمـن بالحريـة حتـى تصير الحرية أمـرًا واقعًـا (كتاب «الحريـة والجبرية» 1872).

ثـم طبـق فويـي نظريـة الفكـرة التـي هـي قـوة عـلى الوجـود بـأسره، فذهـب إلى أن كل موجـود فهـو متقـوم بفكـرة هـي قـوة تبـدو صورتها الأوليـة في النـزوع الغامض إلى البقـاء ثـم تنمـو بالتطـور مـن اللاشـعور في الجـماد إلى الشـعور الواضـح في العقـل الإنسـاني، حتـى إذا مـا بلغـت إلى هـذه الدرجـة كانـت كفيلـة بتحقيـق فكـرات روحية صرف بمجـرد أن تؤمـن بهـا إيمانًـا وطيـدًا، فرغبتنـا في تنظيـم حياتنـا وتوحيدهـا تـؤدي بنـا إلى توكيـد الحريـة والأنـا الشـخصي، ورغبتنـا في توحيـد العلـم ورغبتنـا في نصـب مثـل أعـلى للأخـلاق، تؤديـان بنـا إلى توكيـد وجود اللـه لكي نجـد في فكرة الله التفسـير النهـائي للوجـود والمثـل الأعـلى الـذي تنشـده، فالفكـرات الروحيـة من خلقنـا وتتحقق موضوعاتهـا بفعلنـا، طبـق فويـي نظريتـه هـذه في الكتـب الآتيـة: «تطور الأفـكار التي هـي قـوات» (1890) و«علـم النفـس والأفـكار التـي هـي قـوات» (1893) و«الأخـلاق والأفـكار التـي هـي قـوات» (1907) و«محاولـة في تأويـل للعـالم» (نشر في العـالم التالي لوفاتـه)، ولـه كتـب أخرى في نقد المذاهـب المعاصرة من وجهته هـو، وكتب في معالجة المشـاكل الاجتماعيـة القائمـة، وقـد كان كثير التأليف فضفاض الأسـلوب قليـل الجدوى.

(5) جان ماري جيو (1854 - 1888)

تلميـذ فويـي اهتـم بالأخـلاق وبالفـن، عـرض «أخـلاق أبيقـور» عرضًـا لطيفًـا، وعـرض «الأخـلاق الإنجليزيـة المعـاصرة» ونقدهـا نقـدًا عسـيرًا، وفصـل مذهبـه في

كتابين: أحدهما «الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء» والآخر «إلحاد المستقبل»، وعالج «مسائل الفن المعاصر» ونظر في «الفن من الوجهة الاجتماعية» ونظم «أشعار فيلسوف».

مذهبه أن فلسفة الأخلاق يجب أن تُبنى على العلم وحده، فتستمد مبدأها من التجربة، ويكون «الأمر» فيها أخف مما هو في الأخلاق المرعية، بل لا يكون فيها أمر، أما الشرط الأول فلا يتوافر في المذاهب التي تنصب «الخير» مثلاً أعلى وقاعدة، فإن فكرة الخير ميتافيزيقية، ولا في المذاهب التي تتخذ «السعادة العامة» مبدأ، فإن هذه المذاهب تعرض على الفرد منذ البداية هذه الغاية التي تسمو عليه، فيحين أن الأخلاق العلمية يجب أن تبدأ بغاية فردية، ولا في المذاهب التي تقوم على طلب اللذة، إذ إن «طلب اللذة ما هو إلا نتيجة المجهود الغريزي لصيانة الحياة وتنميتها»، فالمبدأ الحق هو «غريزة الحياة» هذه التي هي غريزة كلية والتي هي «أعمق ما في الوجود والمثل الأعلى الذي لا محيص عنه»، وعلى ذلك «يكون المثل الأعلى النشاط بمختلف مظاهره، أو على الأقل بالمظاهر التي لا تتعارض، أو التي لا تسبب خسارة ذات بال من القوة»، وإذا تعمقنا هذا المبدأ حققنا الشرط الثاني للأخلاق العلمية فبلغنا إلى أخلاق خلو من الإلزام والجزاء.

ذلك بأن الحياة ليست بقاءً فحسب ولكنها ميل إلى النماء والقبض واندفاع إلى بذل الذات، ولنا شاهد على ذلك في الولادة التي هي جود بالذات، وفيما يبين عنه ترقي الأنواع الحيوانية وتعقدها من حياة متزايدة متنوعة، «الحياة هي الخصب والخصب هو الوجود الحق»، «أما الأنانية فتضييق لدائرة نشاطنا ينتهي إلى إقفار هذا النشاط نفسه وإفساده»؛ فالأنانية في الواقع بتر الحياة وانتقاصها، وهكذا تجاوز وجهة النظر الفردية، فإن الفرد لا يستطيع أن يحيا تمام الحياة إلا في المجتمع وبالمجتمع، وهو يجد في الروابط الاجتماعية واللذات الفنية والحياة الخلقية بما فيها من بذل وتضحية، مصادر عواطف رفيعة جميلة قوية لا تقاس إليها عواطف الحياة الحيوانية، بدليل أن الذي يتذوقها يحس باستحالة الاستغناء عنها فالإنسان القوي الحيوية يرى نفسه مدفوعًا نحو هذه الحياة العالية وما تتطلبه من مغامرة

ومخاطـرة، بغـير إلـزام مـن خـارج ولا جزاء يُرجى، يسـقط الأمـر الخلقـي إذن ولا يبقى إلا «معـادلات لـه» هـي: الشـعور بقدرتنـا الباطنة عـلى أن نعمل أعظم فأعظـم، وتأثير الفكـر عـلى العمـل، والتعاطـف المتزايـد والصفـة الاجتماعيـة المتزايـدة للذاتنـا وآلامنا، وحـب المغامـرة والخطـر ولـذة الجهاد، وحب الفـرض الميتافيزيقي الـذي هو ضرب من المغامـرة في الفكـر، وأمّـا الجـزاء ففكـرة منقـودة مـن نواحٍ عـدة، وهي لا تُفهـم إلا من وجهـة المنفعـة الاجتماعيـة لا من الوجهـة الخلقية.

وعـلى هـذا النسـق ينهـج جيـو في معالجة المسـألة الدينيـة، فإنه يكـرر الاعتراضات عـلى وجـود اللـه الواردة في تاريخ الفلسـفة، ويلـح في الاعتراض المأخـوذ من وجود الشر في الطبيعـة وفي الإنسـان، ثـم يقـول إن العاطفـة الدينيـة تظـل قائمـة بعـد الإلحاد، فما هـي إلا الشـعور بتبعيتنـا ماديًّـا وخلقيًّـا واجتماعيًّا للكـون ولمنبع الحيـاة المتدفقة فيه، ولكنـه في الواقـع يبـدد الديـن والأخـلاق جميعًـا، أيـن الخلقيـة في مذهبـه؟ إن صاحب اللـذة يبـذل مـن ذاتـه ومالـه بـذلاً عنيفًـا في سـبيل غايتـه، ومـا مـن أحـد يعتبر سـيرته خلقيـة؛ فـإن قيـل إن الحيـاة الرفيعـة هـي الجديرة بـأن تُحيـا، قلنـا: وإذن فليس المثل الأعـلى مطلـق الحيـاة ومطلـق البـذل، بـل لا بد من قاعـدة تتوخـى لبذل الحيـاة، وإن القاعـدة، وإن المفاضلـة بـين حيـاة رفيعـة وحيـاة دنيئـة، ليسـتا مـن «العلـم» في شيء ولكنهـما تعتمـدان عـلى الميتافيزيقـا التـي لا يريدهـا جيـو، فـإذا مـا سـلمنا بتفضيـل الحيـاة الرفيعـة فإنمـا نسـلم لأننا نراهـا الجديرة بالإنسـان من حيث هو إنسـان، وهذه الصلـة بـين الماهيـة الإنسـانية وضرب مـن الحيـاة يلائمهـا دون سـواه، هـي «الوجـوب العقـلي» الـذي تحـدث عنـه رنوفيـي والـذي هـو أصـل الإلـزام الخلقـي كـما قلنـا في الموضـع، كذلـك الجـزاء مـا هو في الحقيقـة إلا أثر العمـل، أما إذا كانـت الأفعال صادرة عـن مجـرد فيـض من باطـن تصاحبه لـذة معينـة، دون غايـة مفضلة وقاعـدة محترمة، فقـد عدنـا إلى مذهـب اللـذة وقـد سـاوت أفعالنـا سـائر الأفعـال التلقائيـة وبطلت أن تكـون خلقيـة، وإن جيـو لَيحـاول أن يوجد نوعًـا من الإلزام بقوله إن الفـرد لا يحيا تمام الحيـاة إلا بالمجتمـع ولكنه يقع في الخطأ نفسـه الذي ألحـف في مؤاخذة النفعيين عليه إذ يريـدون الفـرد عـلى أن يفضّـل المنفعـة العامـة بعـد أن يقولـوا إن المنفعـة الخاصـة هـي الأصـل والمبـدأ، ولم يـرَ أن الأنـاني المسترشـد بمذهـب الأنانيـة في حِلٍّ من اسـتغلال

المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سبيلاً، هذا عن الأخلاق، أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهًا شخصيًّا هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه، وفي هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشتمل على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه، وجيو لا يريد عقيدة لأنه أراد «العلم» دون العقل والميتافيزيقا، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التي تصدت لإثبات الحرية والروحية بالتجربة فحسب، وليست التجربة بذاتها برهانًا إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان.

المقالة الثالثة

الفلسفة في ألمانيا

تمهيد

شُغلت ألمانيا بفلسفة كانط وفلسفة هيجل، فقام فيها لكل منهما أشياع شارحون مؤيدون، وآخرون أحرار بعض الشيء، كما قام معارضون، ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكانطية؛ فإنها لا تتضمن شيئًا جديدًا، ولن نقف عند تاريخ الهيجلية بأكثر من القول بأن فريق التلاميذ الأمناء دُعوا بحزب اليمين أو المحافظين لتمسكهم بالنتائج التي وصل إليها هيجل واعتبرها مطلقة بالرغم من قوله بالصيرورة، وهذه النتائج هي الفلسفة التصورية والديانة المسيحية والفن الرومانتي والدولة البروسية البيروقراطية، وأن فريق التلاميذ الأحرار -وكانوا أكبر عددًا وأعظم قدرًا- دُعوا بحزب اليسار أو التقدميين، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق وإن هذا الروح يتقدم باستمرار، وراحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقًا لهذا المنهج، أما في الدين فقد نبتت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شلير ماخر (1768 - 1834)، وزعم شتراوس (1808 - 1874) في كتابه «حياة يسوع» (1835) أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر، وأنه يجب أن نستعيض عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة الهيجلية التي ترى في المسيح مثلاً أعلى هو الإنسانية مؤلهة، وشتراوس إلى ذلك يمضي بالهيجلية صوب المادية، وذهب فويرباخ في كتابه «ماهية المسيح» (1841) إلى أن خلاص العالم يقتضي العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق، فما هذا الإله سوى خيال يخلع عليه الإنسان كمالاته الخاصة، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون.

وفي هـذه المقالـة نسـتعرض ثـلاث طوائـف مـن الفلاسـفة: الطائفـة الأولى تشـمل ثلاثـة كان لـكل منهـم مذهـب ميتافيزيقـي ومشـاركة في علـم النفـس، وهـم لوتـزي وفخـنر وفونـدت، والطائفـة الثانيـة تتألـف مـن الماديـين، وأشـهرهم كارل ماركـس، والطائفـة الثالثـة تضـم اثنـين عُنيـا بالأخـلاق، وهـما هارتمـان ونيتـشي.

الفصل الثامن

ميتافيزيقا علم النفس

(1) لوتزي (1817 - 1881)

كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم، فحصل من جامعة ليبزج على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراه في الطب، وعُيِّن أستاذًا للفلسفة بجامعتي جوتنجن وبرلين، له كتاب في «ما بعد الطبيعة» (1841) يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة: الأولى «مملكة القوانين الكلية الضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن»، وهنا تنطبق نظرية كانط في المقولات، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التي تقوم عليها العلوم، لكن لا يمكن استنباط أيّ ظاهرة، والمملكة الثانية «مملكة الظواهر» وهي تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل آخر لإدراكها، والمملكة الثالثة «مملكة القيم» نرى فيها الموجودات تتوجه إلى «الخير بالذات» في هذه المملكة، أيْ بهذا الخير بالذات، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة، فتثبت وحدة الجوهر في العالم، ونحن نثبتها أيضًا باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء؛ فإن الفعل عرَض والعرَض لا ينتقل بذاته، وعلى ذلك لا يؤثر الشيء المعروف في العارف، ولا يؤثر الجسم في النفس أو النفس في الجسم، كل تفاعل فهو وهْم، والأجسام مجرد ظواهر والنفوس فيوضات من الجوهر الأوحد، والفعل الذي يبدو متعدّيًا هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوثًا ظاهريًّا فقط، والحقيقة أنه فعل المطلق في ذاته.

على أن لوتزي يعدل هذا المذهب في كتاب «علم النفس الطبي» (1852) وكتاب «العالم الأصغر» أيْ الإنسان (في 3 مجلدات: 1856 - 1864) فإنه يبدأ بوحدة الأنا المدرك بالحدس على أنه جوهر، ويدلل على روحانيته، ويدفع عنها اعتراضات الماديين، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم وشخص متمايز منَّا وهو الذي رتب الكل تبعًا للخير: «إن الموجود الحق الذي هو موجود والذي يجب أن يوجد، ليس المادة، وليس من باب أولى المثال الهيجلي، ولكنه الله الروح الحي الشخصي وعالم الأرواح الشخصية التي خلقها، وذلك هو مكان الخير بالذات وسائر الخيرات»، كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية، ويحاول أن يفسر هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية «العلامات المكانية».

هذه النظرية مقصورة على إدراك المكان باللمس والبصر، وهي ترمي إلى بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة بعضها من بعض بأمكنتها: فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تنفعل بكيفية خاصة بها وكل تأثير يعرض للشعور له طابع متميز، وهذا الطابع هو «العلامة المكانية» وهي إحساس عضلي مصاحب للتأثير اللمسي أو البصري، وهي «نظام من الحركات» أو من الميول للحركة يبعثها كل تأثير، وهي أيضًا «موجة الإحساسات الثانوية» إذ إن كل تأثير على نقطة من الجسم فهو يحدث في المنطقة المجاورة توترًا أو ضغطًا يعين مكان التأثير في الجسم تعيينًا دقيقًا، هذا هو الحل الذي رآه لوتزي وسطًا بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنّما ينصب أولاً وبالذات على ظاهرة وجدانية، وبين الوجودية التي تضع في الخارج مقابلات للظواهر، فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسماني إلى الإدراك النفسي باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافًا في الطابع أو الكيفية.

(2) فخنر (1801 - 1887)

أستاذ بجامعة ليبزج، عُرف أولاً بمذهب ميتافيزيقي لم يكن ليذكر لولا غرابته

في العصر الحديث وتأثيره مع ذلك في بعض المفكرين الأمريكيين ومنهم وليم جيمس؛ فإنه يذهب في كتابه «زند أفستا» أو «أمور السماء وما بعد الموت» إلى أن الميتافيزيقا علم حق يقوم على حاجة فينا للإيمان بمبدأ عدل وخير، وأن الدليل الأقوى على وجود هذا المبدأ هو كوننا نبحث عنه ولا يسعنا إلا أن نبحث عنه، ثم إن معيار الإيمان فائدته العلمية، ولهذا الإيمان فائدة كبرى، ومنهج الميتافيزيقا تصور العالم على مثال وجداننا، فكما أنّ موضوع العلم الطبيعة المنظورة المعلومة بالملاحظة والاستقراء، فكذلك موضوع الميتافيزيقا باطن الطبيعة يدرك بالحدس الباطن، هذا الحدس يُظهرنا على أن الوجدان تقدم أفعال من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل، وأنه كثرة أفعال في وحدة غير متجزئة، فالعالم مِنْ ثَمَّة وحدة حاصلة على الخصائص نفسها، إلا أنه غير محدود، العالم وجدان واحد هو وجدان الله، وكل وجدان، مع تميزه من غيره في الظاهر، فهو مظهر من الوجدان الكلي، والكواكب ملائكة السماء، والأرض متنفسة لأنها كل منظم بفصولها المطردة، وأجزاؤها نفوس الموجودات الأرضية من نبات وحيوان وإنسان، وهذه النفوس بالإضافة إليها كأفكارنا بالإضافة إلى أنفسنا.

لكن شهرة فخنر قائمة على أنه مؤسس علم النفس الفيزيقي، ولو أنه يضيف هذا الشرف إلى أرنست هنريخ فيبر (1795 - 1878) أستاذ التشريح بجامعة ليبزج الذي كان قد بدأ تجاربه في قياس الإحساسات سنة 1830 وبعد ست عشرة سنة أعلن القانون المعروف باسمه وهو: «إن الزيادة في قوة المؤثر الضرورية لإحداث أقل زيادة مدركة في الإحساس، هي كسر مطرد من هذه القوة»، وهذا القانون صحيح على وجه التقريب في الإحساسات المتوسطة القوة، ولكنه لا يعني أن القياس واقع على الإحساسات بما هي ظواهر وجدانية، فشرع فخنر يجري التجارب، وكان كتابه «مبادئ علم النفس الفيزيقي» (1860) أول كتاب منظم في علم النفس مبني على الرياضيات.

وهو يُعرِّف علم النفس الفيزيقي بأنه «مذهب مضبوط في العلاقات بين النفس والجسم، وبصفة عامة بين العالم الفيزيقي والعالم النفسي»، فنحن بإزاء

علـم تجريبـي بحـث يتنـاول الظواهـر وقوانينهـا دون أن يعـرض لجوهـر النفـس ولا لجوهـر الجسـم ولمّـا كان الفـرض مشروعًـا في العلـم الواقعـي افـترض فخـنر أن التقابل بـين النفـس والجسـم يرجـع إلى أن مـا يبـدو أنـه النفـس من الداخـل يبدو أنه الجسـم مـن الخـارج، وهـذا مـا سُـمّى «التـوازي النفـسي الفيزيقـي» وقـد صادفناه عنـد ليبنتز وسـبينوزا وغيرهـما كنتيجـة لمذهـب ميتافيزيقـي، في حـين أنـه عنـد فخنر فـرض علمي يـشرف عـلى علـم مسـتقل يتخـذ مـن قيـاس الظواهـر الخارجيـة ومـا تُحدثـه فينـا من ظواهـر عصبيـة قياسًـا للظواهـر النفسـية التـي لا تقـاس مباشرة.

وبعـد تجـارب طويلـة وضع فخنر هذه النتيجة وهي: لكي يزيد الإحسـاس أقل فرق مـدرك يجـب أن تكـون الزيـادة في المؤثر 171 للمجهـود العضلي، و13 للمـس والحرارة والصـوت، و10011 للضـوء، ثـم عـيَّن الحـد الأدنى للمؤثـر في كل حس (وهـو الحد الذي يُدعـى بالعتبـة) ووضـع بنـاءً على ذلـك جدولـين للزيـادات: أحدهما للمؤثـرات والآخر للإحساسـات، ولمّـا كانـت زيادة المؤثرات مقيسـة تبعًا لنسـبة مطردة كما تقـدم، اعتقد أنـه يكفـي أن نفـترض أن كل زيـادة مدركـة في الإحسـاس تمثـل «وحـدة هـي دائمًـا» فنحصـل عـلى سلسـلتين متزايدتـين يمكـن المقارنـة بينهـما مقارنـة رياضيـة، ووضع هذا القانـون: «حـين يـزداد التأثير بنسـبة هندسـية يزداد الإحسـاس بنسـبة حسـابية فقط» أو أن «الإحسـاس يعـادل لوغارتـم التأثـير»، ولكـن ليـس بصحيـح أن «جميـع الزيادات المدركـة للإحساسـات متسـاوية الكـم» أو أن للإحسـاس في ذاتـه مقدارًا يقـاس مباشرة؛ فـإن الإحسـاس في ذاتـه فعـل حيـوي وكيفيـة نلاحـظ تغيراتهـا ولا نسـتطيع تقديرهـا تقديـرًا رياضيًّـا، أجـل إن السلسـلتين متضامنتـان، وقانـون فيـبر صحيـح، ولكـن القانون الريـاضي الـذي وضعـه فخـنر شيء آخـر ولا يمكـن قبولـه، وقـد أثـارت أبحـاث فخـنر اهتمامًـا بالغًـا ومناقشـات حـادة وحركـة واسـعة للتجـارب في ميدان علـم النفس.

(3) فوندت (1832 - 1920)

تلميذ العالم الطبيعي والفسـيولوجي هلمولتز (1821 - 1894) الذي عُني بدراسـة

الإحساسات من الوجهة الفسيولوجية، وهو يصدر أيضًا عن هربارت وفخنر، فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة، ونشر كتابًا في «مبادئ علم النفس الفسيولوجي» (1874)، وعُيِّن في السنة التالية أستاذًا بجامعة ليبزج، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية (1879) فكان هذا حدثًا مهما جذب إليه طلابًا كثيرين من جميع البلدان، وقد دافع عن قانون فخنر واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقًّا بوساطة آثارها، ولكنه وسع مجال الاختبار، فجاوز علم النفس الفيزيقي أو قياس الإحساسات بوساطة المؤثرات الخارجية، إلى علم النفس الفسيولوجي أو قياس جميع الظواهر النفسية بوساطة مقابلاتها الفسيولوجية. وقد عرض للفلسفة وفروعها ودَوَّن فيها الكتب ناهجًا المنهج الوجداني الذي يحكم على الأشياء تبعًا للشعور، والفلسفة عنده «محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها»، والظاهرة التجريبية هي الظاهرة الشعورية التي هي وحدة ذات وجهتين: وجهة ذاتية فاعلية هي كونها فعلاً حيًّا خاصًّا بالوجدان، ووجهة موضوعية انفعالية هي ما تمثله، وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس، وبدراسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم، وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه، وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافي، وليس المقصود بالفهم والعقل هنا ما عناه كانط؛ فإن فوندت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هي إدراك موضوعي، لكن الفهم يركب العلوم الواقعية في حدود التجربة، وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى في الفن وفي الأخلاق، فليس فوندت حسيًّا أو واقعيًّا ولكنه على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها؛ ويبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافي الذي هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمي، والذي يثبت أنه لكي تكون المعرفة معقولة تمام المعقولية يجب أن ترتبط أجزاؤها فيما بينها بحيث تكون كلاً بريئًا من التناقض.

بِناءً على ما تقدم يكون التفسير والتوحيد كما يلي: إذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الذاتية رأيناها تمتاز بالفاعلية، ولمّا كان خير مظهر للفاعلية

هـو النـزوع أو الإرادة، كان السـبب الـكافي الموحد إرادة أصيلة عميقـة، دون أن نفترض لهـا جوهـرًا تقـوم فيـه، وإذا اعتبرنا الظاهرة الشـعورية مـن الوجهة الموضوعيـة رأيناها تمتـاز بالانفعـال والتنـوع، فيكـون الموضـوع الخارجـي متكـثراً، ويكـون السـبب الـكافي للموضوعـات جملـة وحـدات مرتبطـة فيـما بينهـا، ويبـدو ارتبـاط آحـاد الإنسـان في مجتمعـات متفاوتـة هـي: الأسرة والقبيلة والنقابة والأمة والإنسـانية، على أن الإنسـانية الموحـدة لم تتحقـق بعـد، ويجـب على الأفـراد أن يتخـذوا منهـا غاية وقاعـدة لأفعالهم الأخلاقيـة، بَيْـدَ أنّ هـذه الإنسـانية نفسـها محـدودة حتـمًا في المكان والزمـان، فلا يمكن أن تكـون السـبب الـكافي لإرادتنـا التي هـي نزوع غير محـدود، فيجـب أن نجاوزها إلى فكـرة إلـه كامـل غـير متنـاهٍ هي لازمـة عن مبـدأ السـبب الـكافي لزومًـا ضروريًّا.

وقـد كانـت لفونـدت مسـاهمة كبـيرة في علـم نفسـية الشـعوب أو تكويـن الحياة النفسـية، فنـشر فيـه كتابًـا ذا مجلديـن سـنة 1904 زاده إلى عـشرة مجلـدات للطبعـة الثالثـة التـي صـدرت بـين سـنتي 1911 و1920، وهو يبحث في المظاهر الكبرى لنفسـية الجماعـة مـن لغة وفن وأسـطورة وديـن واجتماع وقانون وحضارة، ويسـتخلص فوندت مـن هـذا العلـم أصول الأخلاق، فيصل إلى هذه النتيجة: إن الضمير -سـواء في الشـعوب وفي الفـرد وفي جميـع أوقـات نمـوه- يعتـبر أن الفعـل الخلقـي هـو المفيـد للفاعـل أو للآخريـن كي يسـتطيع هـو ويسـتطيعوا هـم أن يحيـوا وفقًـا لطبيعتهم ويزاولـوا قواهم ووظائفهـم، غـير أنهـم يتدرجـون في فهـم طبيعتهـم وأخلاقهـم؛ فقـد كانت السـيادة في الإنسـانية الأولى تـكاد تكـون للقوة البدنية وحسـب، فكانت أخـلاق الفتح هي المرعية، ثـم تقدمـت الحضـارة وتنظمت الجماعـة وأصبح الخـير قائمًا في أن يعمل الفـرد لفائدة الـكل، فـإن الغايـة القصـوى للاجتـماع الإنسـاني نمو القـوى الروحيـة، وإن الفعـل يعتبر صالحًـا متـى كان معاونًـا عـلى هـذا النمـو، ويعتبر طالحًـا متـى كان عائقًا له.

الفصل التاسع

مادية

(1) لفيف من الماديين

هـم نفـر مـن الأطبـاء وعلـماء الطبيعـة أيـدوا الماديـة التطوريـة، وأنكـروا الميتافيزيقـا، وحملـوا عـلى الديـن حمـلات شـعواء، فانـبرى لهم خصـوم فأقامـوا جميعًا ضجة هائلـة، نذكـر منهـم:

مولسكوت (1822 - 1893)

فسيولوجي هولندي عَلَّم بهيدلبرج وروما، قال: «لا فكر بغير فوسفور».

كارل فوجت (1817 - 1898)

عالم حيوان، قال: «الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد».

بوخنر (1824 - 1899)

طبيـب دَوَّن كتابًـا دعـاه «القـوة الماديـة»، حسـبه الدكتـور شـبلي شـميل الكلمـة الأخـيرة للفلسـفة ونقلـه إلى العربيـة، وقضيته الكـبرى أن المادة مسـتودع جميع القوى الطبيعيـة وجميـع القـوى التـي تدعـى روحية.

أرنست هكل (1834 - 1919)

أستاذ علم الحيوان بجامعة يينا (1865)، أيَّد مذهب التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين، وكتابه المشهور «ألغاز الكون» (1899) يعرض المادية الآلية، فيقول إن الموجود الضروري الوحيد هو المادة، وإن الحياة ترجع إلى أصل واحد هو «المونيرا» التي تركبت اتفاقًا من الآزوت والهيدروجين والأكسجين والكربون، ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية، ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان، ويصفها مستعينًا ببقايا الأحياء في طبقات الأرض، ولكي يؤيد التدرج في التطور يعدّل في بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل كائنات حية لم توجد، ولو أن واحدًا من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهكم والسخط.

لنجي

هيجلي مادي، له كتاب في «تاريخ المادية» (1866) يعتبر مرجعًا في تاريخ الفلسفة، وهو معروف بنظرية في الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة في كتب علم النفس.

(2) كارل ماركس (1818 - 1883)

هو نبي الشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية، وُلد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين، ولمّا درس الفلسفة أُعجب بجدل هيجل، ولكنه أنكر إسرافه في التصورية فاعتنق المادية، عَلَّم الفلسفة بجامعة بون، ثم زج بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي (1841) فكان صحفيًّا وداعية للثورة، حرر في بروكسل مع صديقه فردريك إنجلز «بيان الشيوعيين» وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكي في ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن (1848) حيث دَوَّن كتبه الكبرى، وهي: «نقد الاقتصاد السياسي» (1859) و«نداء إلى الطبقات العاملة في أوروبا» (1864) وكتابه الأشهر «رأس المال» (1867) وفي الوقت نفسه كان

يواصل دعوته الثورية متخذًا هذه الكلمة شعارًا «أيها المعوزون في جميع البلدان.. اتحدوا!» فأسس في 1866 «الدولة الاشتراكية» الأولى التي ظلت قائمة إلى 1870، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا، وإحباط الفتنة الشيوعية بباريس، أضعفا نفوذها إلى حد كبير، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها، فأسس الفوضوي الروسي باكونين هيئة منافسة (1874) وأسس لاسال بألمانيا حزبًا لاماركسيًّا، ومضت الحركة الاشتراكية في طريقها، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية، وفي المؤتمر الدولي المنعقد بباريس سنة 1889 أنشأ تلاميذ ماركس «الدولية الثانية» (ومنهم الألمانيان بيل وليبنخت) وجعلوا مقرها لندن، ثم أقام السوفيت في موسكو منذ 1917 «الدولية الثالثة الشيوعية» (ظلت حتى 1990).

تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، وكان لها النفوذ الأكبر في الحركات العمالية، وقد أراد ماركس أن يكون كتابه «رأس المال» عرضًا لعلم الاقتصاد، وكانت هذه الخاصية سببًا قويًّا في رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة، ولكن في الكتاب مذهبًا فلسفيًّا يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيجل، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها.

المادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هي كل الموجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا، وهو يوجه همه إلى دراسة التاريخ الإنساني، ومن هنا جاء وصف مذهبه بالمادية التاريخية، فعنده أن نمو الحياة الإنسانية، فردية واجتماعية، يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية، وأن درجة الحضارة تُقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم؛ فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وإنما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم، والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي القضية ونقيضها والمركب منهما، وهذه المادية الجدلية، ومظهرها الاجتماعي «تنازع الطبقات»، ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت في أيامه.

ويمكـن تلخيـص كتابـه «رأس المال» في أربـع قضايا: القضيـة الأولى أن القيمة الحقة لـكل سـلعة تعـادل كمية العمـل المتحقق فيهـا، بحيـث يعتـبر العامل المصـدر الوحيد لهـذه القيمـة ومِـنْ ثَمَّـة المالك الوحيـد للسـلعة، وتقدر هـذه القيمة بالزمـن المخصص للإنتـاج، مـع مراعـاة المتوسـط تفاديًـا للاختلاف بـين عامل وآخـر، أيْ مع افـتراض عامل متوسـط المهـارة وظـروف عاديـة، القضيـة الثانيـة أن النظـام الرأسـمالي يحـرم العامـل جـزءًا مـن قيمـة عملـه، وهـذا الجـزء هـو الزيـادة في قيمة السـلعة وهو ربـح صاحب المـال، وهـذا الربـح يتكـدس فيُكـوِّن رأس المـال، فـرأس المـال «سرقـة متصلـة وافتئـات عـلى العمـل»، وهـو أداة سـيطرة صاحـب العمـل عـلى العامـل؛ فـإن الأول لا يدفـع إلى الثـاني قيمـة عملـه وإنمـا يدفـع إليـه مـا يسـد رمقـه بـل أقـل مـن ذلـك إذا رضي العامـل تبعًـا لقانـون العـرض والطلـب، القضيـة الثالثـة أن مـن شـأن الصناعـة الآليـة متـى اسـتخدمها الطمـع المطلـق مـن كل قيـد أن تزيـد التعـارض عنفًـا بـين رأس المـال والعمـل، فـإن كبـار الماليـين يتغلبـون عـلى الضعـاف مـن منافسـيهم ويؤلفـون شركات قويـة تسـتغل المـال إلى أبعـد حد وينتهـي الماليـون المتواضعون وأهل الطبقة الوسـطى إلى الانضـمام إلى صفـوف المعوزيـن، فتقـف الطبقتـان وجهًـا لوجـه، ولكـن المعوزيـن يحسـون تضامنهـم في جميـع البلـدان، فيدركـون شـيئًا فشـيئًا مصلحتهـم وحقهـم وقوتهـم، وكارل ماركـس يسـهب في وصـف مراحـل هـذا التطـور، القضيـة الرابعـة أن الطبقـة العاملـة، وهـي الحاصلـة على الحـق والعدد والقوة، سـتفوز حتمًا عـلى الماليين فتنتـزع الملكيـات بتعويـض أصحابهـا وتجعل مـن الـثروات والمرافق ملكية مشـاعة بين الجميـع، فيتنـاول كل قيمـة عملـه كاملـة ويجـد فيهـا ما يكفـي لإرضاء جميـع حاجاته ويزيـد، ولا يعالـج ماركـس طريقـة تنظيـم الشـيوعية، ويقتـصر عـلى القـول في الختـام بـأن التقـدم الصناعـي يجعـل مـن المسـتحيل العـود إلى الملكيـة الصغيرة، وأن من شـأن هـذه الاسـتحالة أن يتحقـق المجتمـع الشـيوعي حتـمًا في مسـتقبل قريـب أو بعيد على أنقـاض المجتمـع الرأسـمالي، ومهمـة الحـزب الشـيوعي تكويـن «عقليـة الطبقـة» عنـد العـمال وتأليفهـم حزبًـا سياسـيًّا كفيـلاً بانتـزاع السـلطة وإقامـة الدكتاتوريـة العمالية. هـذا هـو الجـدل التاريخـي القائم في الـصراع بين الطبقـات والمنتهي حتـمًا إلى المجتمع الـبريء مـن الطبقـات الكامـل الاشـتراكية! ولكنـه باطـل مـن جميـع الوجوه، إنـه باطل

في أساسه المادي وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة.

وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان، وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد. قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكي ينفض التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه، ولكنه لم يفطن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى؛ إذ إن الإنسان حينذاك يجري مع غرائزه مطلقًا من القيد الطبيعي الذي نشاهده في البهيمة والذي يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعًا سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة، وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون، ويأملون أن يستغني الإنسان الشبعان عن الدين فإنهم واهمون؛ إن الحاجة إلى الدين أصيلة في النفس لا يمكن اجتثاثها، و«ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله»، ومن عجب أن تُبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء، وليس الناس متساوين قوةً ونشاطًا وذكاء، والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائنًا اقتصاديًّا فحسب، قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية، لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادي.

وهذا الجدل التاريخي باطل في تعريفه لقيمة السلعة، وفي إنكاره لحق الملكية، وفي ما يترتب على التنظيم الشيوعي من استبداد شنيع، ليس بصحيح أن قيمة السلعة تُقاس بكمية العمل المتحقق فيها، فإن القيمة تابعة أيضًا لمقدار الحاجة إلى السلعة، أو لِمَا يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع، وقد يبذل عمل كثير في مصنوعات غير قابلة للاستهلاك، كالمصنوعات الفنية، فهل نقتل الذوق في النفوس ونحرم الفنون؟ والأصل في رأس المال أنه عمل مدخر، فالملكية حق طبيعي متى استمدت أصلها من العمل نفسه، وإنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأسًا على

عقب، وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصحح هذه المساوئ بتشريع معقول يستبقي الملكية ومزاياها، ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواءً هو شر من الداء؛ فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية، ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيًّا كانت أن تُعنى بجميع الأفراد وتدير جميع المرافق، ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات.

الفصل العاشر

أخلاق

(1) إدوارد فون هارتمان (1842 - 1906)

كتب كثيرًا في الأخلاق وفلسفة الدين وغير ذلك من المسائل الفلسفية والاجتماعية وتاريخ الميتافيزيقا، ولكنه معروف خاصة بكتاب نشره في السابعة والعشرين بعنوان «فلسفة اللاشعوري» (1869) يجمع فيه بين «إدارة» شوبنهور و«مثال» هيجل في «مطلق» متجانس لاشعوري، إن في الكائنات الحية وظائف وغرائز تفترض عقلاً أوسع من عقلنا وأمضى عزمًا، وهو مع ذلك لاشعوري، فالحياة تكشف لنا عن لاشعور عاقل مريد يرشده المثال الهيجلي، وقد يوجد شعور في الذرات أيضًا إذ لا تَلازُم بين الشعوري والنفس، على ما يشهد به الإلهام الفني وتطبيق المقولات كما بيَّن كانط، وكلاهما لا شعوري؛ فالموجودات مظاهر لاشعور مطلق أو مطلق لاشعوري أراد أن يتحقق فأوجد العالم، وجاء العالم خير العوالم الممكنة يتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من أسفل إلى أعلى، ولكن الشر فيه يربو على الخير إلى حد بالغ حتى ليُستحب العدم دونه، فالمثل الأعلى والغاية القصوى لتطور المطلق -طبقًا لمذهب التشاؤم- يجب أن يكون عدم العالم وعدم اللاشعوري نفسه، وإنما يتحقق العدم بنمو الشعور في المطلق، أيْ في مظاهره على اختلافها وبخاصة في الإنسان، فيزداد الإحساس بالشقاء الكلي فتوثِر الموجودات عدم الوجود، وهكذا يتحطم العالم الذي يعتبره شوبنهور باقيًا أبدًا فيؤيد الشر، على

أن هارتمان يستدرك قائلاً إنه ليس هناك ما يضمن أن يبقى العالم محطمًا إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ!

(2) فريدريخ نيتشي (1844 - 1900)

أديب مطبوع حُشر في زمرة الفلاسفة لأنه فكّر وكتب في الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها، وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبي الملهم، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهور وفاجنر، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذي عبر به عن هذا المذهب، كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيسًا فكان في حداثته مستمسكًا بالدين، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة وصار عَلَمًا من أعلام الفكر، توفر على الدراسات اليونانية واللاتينية في المدرسة أولاً ثم في جامعتي بون وليبزج (1864 - 1869)، وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات في إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال، فعرضت عليه التدريس فيها، فحصل على إجازاته العلمية وقصد إليها، ولكي يُعيَّن فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية، فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (1870) كان بمعزل عنها، وكان عاطفًا على فرنسا أُمّ الثقافة مشفقًا عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية، ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة في عداد الممرضين فأجيب إلى طلبه، ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة، وبدَّلته الحرب رجلاً آخر وجعلت منه ألمانيًّا فخورًا بألمانيا، يمجد الحرب لأنها تبعث القوة في الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب، ولكنه أصيب بالدوسنتاريا والدفتريا؛ وصادف المرض في بدنه استعدادًا وراثيًّا فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه في 1879 وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي، فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته، وقد قالت أخته إن السبب الرئيسي في مرضه الأخير إدمان «الكلورال» استجلابًا للنوم.

وهو في ليبزج وقع له كتاب شوبنهور «العالم كإرادة وتصور» فأُعجب به

واعتنـق المذهـب ودعـا صاحبـه «أبـاه»، ومنذ ذلـك الحين أقبـل على الفلسـفة إذ وجد أنهـا تنظـر في الإنسـان والعـالم مبـاشرة بينـما الأدب يُظهرنـا عـلى العـالم والإنسـان مـن خـلال الكتـب، ومـا إن دب فيـه المـرض حتـى ثـار عليه وعلى تشـاؤم شـوبنهور واعتنق مبـدأ «الحيـاة» فـكان المـرض شـاحذًا لإرادته موحيًا إليه بالشـجاعة دافعًا بـه إلى توكيد حياتـه بالرغـم مـما كان ينتابـه طـول حياتـه مـن آلام في الـرأس والعينين والمعـدة، وقد قـال في ذلـك: «لم يسـتطِع أيّ ألم ولا ينبغـي أن يسـتطيع أن يحملني على أن أشـهد زورًا في حـق الحيـاة كـما تبـدو لي!».. وكان يتقبـل الألم كامتحان ورياضة روحيـة، وينكر على المريـض أن يكـون متشـائمًا، وقـد قـال: «إن حيـاتي عـبء ثقيـل، ولقـد كنـت تخلصـت منهـا منـذ زمـن طويـل لـو لم أَرَ أني وأنـا في حالـة الألم والحرمـان هـذه كنت أقـوم بأكثر الملاحظـات والتجـارب فائـدة في الميدان الروحي والخلقي، إن الـشَّرَه إلى العلم يرتفع بي إلى أعـمال أنتـصر فيهـا عـلى كل ألم وكل يـأس»، وهـذه ناحية تثير العطـف عليه وتقوم عـذرًا لـه، ومنـذ ذلـك الحين انحـصر تفكيره في نقطتـين: إحداهـما نقد القيـم الأخلاقية والدينيـة، والأخـرى قلـب هـذه القيم أو عكسـها بوضـع «إرادة القـوة» في المحل الأول.

ومـن «بـال» قصـد إلى رتشـارد فاجنر، فـإذا بهما متفقـان على الإعجاب بشـوبنهور، وتوثقـت الصلـة بينهـما، ثـم فصمهـا نيتـشي وقـد حـاول أن يُثنـي صديقـه العظيم عن تشـاؤمه فلـم يفلـح، وهـو مديـن لـه بفكـرة مـن أهـم أفـكاره، وقـد وجدهـا في كتيب مخطـوط بعنـوان «الدولـة والديـن» يقـول فيـه فاجـنر إنـه كان اشـتراكيًّا، لا بمعنـى أنه كان يريـد المسـاواة بـين جميـع النـاس، بـل كان يريـد أن يراهـم محرريـن مـن الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن، ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المسـتوى الـذي كان ينشـده، وأن المسـألة التـي يتعـين حلها هي هـذه: كيف نقـود العامة إلى أن يخدمـوا ثقافـة مقضيًّـا عليهـم أن يجهلوهـا، وإلى أن يخدموهـا بإخـلاص ونشـاط حتى التضحيـة بالحيـاة؟ إن جميـع الموجـودات تخدم غايـات الطبيعة، فكيـف تحصل منهم الطبيعـة عـلى الاستمسـاك بالحياة وخدمـة غاياتها؟ إنها تحصل منهم عـلى هذا الغرض بخداعهـم؛ وذلـك أنهـا تضـع فيهم الأمل في سـعادة دائمة تُرجأ دائمًا، وتضـع فيهم غرائز تضطـر أدنى البهائـم إلى أعـمال شـاقة وتضحيـات طويلـة، كذلـك يجـب تعهـد المجتمع

بخـدع تسـتبقي كيانـه، أهم هـذه الخدع «الوطنيـة»، فإنها تكفـل بقاء الدولـة والمُلك، ولكنهـا لا تكفـي لضـمان ثقافـة عاليـة، إنهـا تفـسر الإنسـانية وتعمـل على نمو القسـوة والبغـض وضيـق العقـل، فثمة خدعـة أخرى تصبح ضروريـة هي الخدعـة الدينية؛ فإن العقائـد ترمـز إلى الوحـدة الوثيقـة والمحبـة العامـة، ويجـب عـلى الملـك أن يؤيدهـا في شـعبه، فـإذا تشـبع السـاذج بهاتـين الخدعتـين اسـتطاع أن يحيـا حيـاة سـعيدة شريفة، بَيْـدَ أنّ حيـاة الأمـير ومشـيريه أعظم شـأنًا وأكثر خطـرًا، إنهم ينشرون الخـدع، فهم إذن يعلمـون قيمتهـا، ويعلمـون أن الحيـاة في الحقيقـة تراجيديـة، وأن الرجـل العظيم يجد نفسـه كل يـوم تقريبًـا في الحالـة التـي ييأس فيهـا الرجل العـادي من الحيـاة ويلجأ إلى الانتحـار، فالأمـير والصفـوة المحيطة بـه يرغبون لأنفسـهم خدعة مريحـة يمالئونها على أنفسـهم، هـذه الخدعـة هـي الفـن، والفـن ينقذهـم بأن يلطف مـن آلامهـم ويزيد في شـجاعتهم، هـذه خلاصـة رسـالة فاجنر، وقـد رأى نيتـشي أن روح شـوبنهور ظاهر فيها، وسـوف ينسـج عـلى منوالهـا أو يؤيدها بشـواهد من تاريـخ الثقافـة اليونانية.

فعـل ذلـك في أول كتـاب مهـم لـه، وهـو «نشـأة التراجيديـا»، ظهـر هـذا الكتـاب في آخـر يـوم مـن سـنة 1871، ولمّـا أعيـد طبعـه بعـد خمـس عشرة سـنة أضـاف نيتشي إلى العنـوان السـابق عنوانًـا ثانيًـا هـو «اليونانيـة والتشـاؤم» لزيـادة إيضـاح موضوعه، وهـو يذهـب فيـه إلى أن قدمـاء اليونـان مـروا بعهديـن متعارضـين: كان العهـد الأول في القرنـين السـابع والسـادس، فـكان اليونـان مليئـين حيـاة أصيلـة وقـوة سـاذجة، يداخلهـم شـعور تراجيـدي وتشـاؤم، وتُداخلهـم شـجاعة تدفعهـم إلى قبـول الحيـاة ومخاطرهـا؛ إذ كانـوا يعتقـدون -كـما اعتقـد الأوروبيـون في وقتـه- بالقـوى الطبيعيـة، وبـأن واجـب الإنسـان أن يخلـق لنفسـه فضائلـه وآلهتـه، فازدهـرت التراجيديـا تـدور كلهـا عـلى توكيـد الإنسـان لقوتـه في مغالبـة القـدر وتنطـق بالحكمـة القويـة والشـعر الغنـائي، ولكـن التراجيديـا سـقطت فجـأة بعـد سـوفوكليس كأن كارثـة قضـت عليهـا، بخـلاف سـائر الفنـون التـي جاء انحطاطهـا بطيئًـا تدريجيًّـا؛ ذلك بأن سـقراط بدأ العهد الثـاني، سـقراط ابن الشـعب ابـن أثينا، ذلـك الرجل الفقـير الدميم السـاحر، الذي هدم بتهكمـه المعتقـدات السـاذجة التـي كانـت قوة الأجـداد، وحمـل التراجيديـا، فاضطرب أوريبيـدس، وعـدل أفلاطـون عـن شـعره التمثيـلي وفـرض عـلى النـاس -جريًـا مع

أستاذه- خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هي فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنساني ويدرك أنها مصدر النظام، فالتخريج السقراطي والخدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إمّا كان ثمرة عصور الاستعباد، هذا بينما كان القدامى شغوفين بالمجد والفن، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوي شيء مخجل وأنه يستحيل على المعني بتحصيل رزقه أن يصير فنانًا، فاصطنعوا الرق لكي ييسروا لأقلية من البشر «الأولمبيين» أن يتوفروا على الفن، فالرق ضروري للفن والثقافة، وأصل الرق القوة الحربية التي هي الحق الأول، وما من حق إلا وهو في جوهره اغتصاب وامتلاك، فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع، هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه، وسيعرب عنها في صور مختلفة، فقد كان كثير الكتابة، وأهم كتبه من الناحية المذهبية: «هكذا قال زاردشت» (1883 - 1891) و«ما وراء الخير والشر» (1886) و«أصل الأخلاق» (1887)، وكان يجد مشقة كبيرة في طبعها إذ كان قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلي التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح، ويرفضون بعضها الآخر فيضطر هو إلى تدبير نفقات الطبع.

يتألف مذهبه من قسمين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، القسم السلبي نقد عنيف للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع شعر أو حضارته وهو يلخص في كلمة «العدمية الأوروبية»، يقول إن كل ثقافة هي تفترض «جدول قيم» أيْ عددًا من الخيرات تعتبر أعظم الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مُثل عليا، وهذا الجدول يجيء دائمًا صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بل صورة لمزاجهم البدني ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان: إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة، وجميع القيم التي اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد، وتتلخص في فوز المسيحية وانتشار عقائدها؛ فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تُنسي البشر الحياة العاجلة التي هي الحياة الحقة، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضروري لعقيدة الحياة الأخرى، وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة، والحرية وهْم، وتأمر بالتكفير

عـن الخطيئـة بالصبر والتسـليم والطاعـة والاتضاع، وكل هذه مظاهـر ضعف وانحطاط يبديهـا القساوسـة فضائـل ليحتفظـوا بسـيادتهم عـلى جمهـور المسـاكين، حتـى العلماء المحدثـون الذيـن يرفضـون المسـيحية يحترمـون هـذه القيـم، خـذ سـبنسر مثـلاً تجـده ينكـر العنايـة الإلهيـة ثـم يؤمـن بالتقـدم المحتـوم وبالتوافـق الـضروري بـين أفعـال الطبيعـة والنزعات الإنسـانية، فيسـتبقي الانسـجامات المسـيحية في عالم خلـو من الله، وخـذ فلاسـفة وعلـماء كثيريـن تجدهـم يقنعـون بـأن يضعـوا «العلـم» موضـع الله ثم يمجـدون الحريـة والديمقراطيـة ويسـوغون طلـب الـثراء والرخـاء، وكل أولئـك علامـات انحطـاط كانحطـاط الإيمـان الديني سـواء بسـواء، فيجـب تحطيم جدول القيـم هذا إذ إنـه لا يلائم سـوى المسـاكين.

والقسـم الإيجـابي يبـين ثقافة السـادة، أيْ مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسـمو بهـا الإنسـان القـوي، والمبـدأ المهيمـن على هـذه المعتقـدات والأخلاق هو توكيـد القوة والقـوة موجـودة وليسـت بحاجـة إلى التسـويغ، قـال شـوبنهور إن كل موجـود يتـوق إلى البقـاء، وإن الحيـاة إرادة حيـاة، ولكـن هـذا قليـل: يجـب أن تقـول إن الحياة تتوق دائمًـا إلى الازدهـار والانتشـار ولو بالطغيان على الغير وبسـط سـلطانها عليـه، وأنها مِنْ ثَمَّـة مبـدأ حماسـة وفتـح، فإرادة القـوة هي الاسـم الحقيقـي لإرادة الحيـاة، وكل إرادة قـوة فهـي تذهـب إلى حدهـا الأقـصى لأن الحياة لا تزدهـر إلا بإخضاع مـا حولها، ومتى وضعنـا هـذا المبـدأ انقلبـت القيـم المتعارفـة رأسًـا عـلى عقـب، و«قلـب القيـم» يلـزم ضرورة؛ ذلـك بـأن إرادة القـوة فرديـة، فهـي تحـب ذاتهـا وتقسـو على الغير، بل تقسـو عـلى نفسـها إذ تـرى في المخاطـرة والألم ضرورة لهـا، يقـول زرادشـت: «يجـب أن تحـب السـلم كوسـيلة لحـرب جديـدة، وتحب السـلم القصير أكثر من الطويـل... لقد صنعت الحـرب والشـجاعة مـن عظائـم الأمـور أكثر مـما صنعتـه محبـة القريـب»، والبطـل الـذي يقهـر نفسـه ويقهـر الغـير لا يطلـب سـعادة شـخصية، وإنمـا هـو يخـدم غايـة تعلـو عليـه هـي إيجـاد «الإنسـان الأعـلى» أيْ صنـف مـن النـاس قـوي، بينما الشـفقة التـي تقـول بهـا المسـيحية ويقـول بهـا شـوبنهور تسـتبقي الإنسـانية في حـال الضعـف والمهانـة بـل تزيدهـا ضعفًـا ومهانـة، فكـما أنّ التطـور الحيـوي تقـدم حتـى وصـل إلى الإنسـان الراهـن، فكذلـك يجـب أن يذهـب إلى أبعـد منـه، إن الإنسـان الراهـن حبـل

مشـدود بـين الحيـوان الأعجم والإنسـان الأعـلى، حبل مشـدود فوق الهاويـة، فمذهب التطـور يحتـم قبـول الحيـاة ويخلـع عليهـا معنـى ويعـين لهـا غايـة، هـذه الغايـة هي الحالـة التـي يبلـغ إليهـا الإنسـان حـين ينبـذ الجـدول الراهـن للقيـم والمثـل الأعـلى المسـيحي والديمقراطـي المرعـي في أوروبـا لعصرنـا الحـاضر، ويعـود إلى جـدول القيـم الـذي كان مرعيًّا عنـد الأمـم الشريفـة التـي خلقـت قيمهـا ولم تتلـق قيـمًا مـن خارج، والإنسـان الأعـلى المنتظـر سـيفيد مـن مكتشـفات العلم للسـيادة على الطبيعة نفسـها، غـير أنـه يجـب أن يتوقـع آلامًـا شـديدة في صراعـه المسـتمر ضـد الضعفـاء الذيـن يسـتخدمهم، فقـد يسـتطيعون أحيانًـا بفضـل عددهـم أو دهائهـم أن يقهـروه، وعـلى ذلـك يكـون شـعاره «الحياة الخطـرة»، ولمّا كانت غايتـه الفوز فإنه يأبى كل شـفقة على المسـاكين، ولمّـا كان يلخـص الإنسـانية في شـخصه فإنـه يسـودها وهـو مطمـئن الضمير، ويجـد في الفـوز غبطتـه العظمـى، وأخـيرًا يثبت مصـيره إلى الأبد بقبولـه أن يعود فيحيا حيـاة البطولـة هـذه إلى غـير نهايـة وفقًـا لنظرية الـدور السرمـدي[1].

فلسـفته هـذه صـورة نفسـه القلقـة وثقافتـه الرومانتيـة وتجربتـه المؤلمـة، وهـو

(1) هذه النظرية معروفة في الثقافة اليونانية، ونتيجتها استبعاد كل أمل في نعيم مقيم، أرضيًّا كان أو سماويًّا، واعتبار الإنسان شبحًا ضئيلاً في طبيعة عمياء، وكان شوبنهور يرى في العودة الدائمة وتجدد الألم إلى غير نهاية سببًا للتشاؤم والزهد، وكان نيتشي قد فزع من هذه الفكرة في أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام، ثم حسبها قانونًا طبيعيًّا واعتزم تأييدها بدراسات علمية، ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة في الإنسان الأعلى، والتي تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث إن الآن الذي يتحدد إلى ما لانهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية، وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشي يرى أنها تملؤنا شرفًا وحماسة، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت، ولكنها في الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تعني تكرار الحياة كما هي، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيقي وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر، فتجعل الحياة مستحبة والنجاة ممكنة، على أنه قد لا ينبغي أن نطلب من أديب مثل نيتشي كثيرًا من الدقة المنطقية.

يعرضها على أنها رسالة ووحي، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة، وإذا أردنا أن نلخصها قلنا إنها صيحة بالإنسان أن «كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية»، وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهور نقدًا لاذعًا وإلى فصم صلته بفاجنر حين أدرك اختلافه معهما في معنى الحياة والغاية منها، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السُفسطائية التي يعرضها أفلاطون في محاورة «غورغياس» مع هذا الفارق وهو أن «الإنسان الأعلى» يحل محل «الطاغية» وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية، ولو أن نيتشي أنعم النظر في هذه المحاورة الخالدة لرأى بأيّ قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأيّ قوة يفندها وبأيّ قوة يجلو مبادئ الأخلاق[1]، ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذي تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان كانت القوة المبذولة في سبيله خيّرة ممدوحة، وإذا كان معارضًا لماهية الإنسان كانت القوة تمردًا أحمق، ولو أن نيتشي دقق في تحليله لأدرك جمال الحلم والوداعة، وأنهما عبارة عن المضي مع طبيعة الإنسان العاقلة إلى النهاية، بل لأدرك أنهما يتطلبان من القوة أكثر مما يبذل في الغضب والقسوة، فإن القسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام، وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية، بين مذهب لا يرى في الإنسان سوى أنه حيوان راقٍ فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة والمقسمة البشر إلى قوي وضعيف، وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته فيرسم له أخلاق العدالة والمحبة، فلم يأتِ نيتشي بشيء جديد من الوجهة الفلسفية، وكل الجديد عنده ذلك الضجيج الذي يقال له أدب.

(3) حاشية في الفلسفة الإيطالية

لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أو فصلاً لأنها في الحق لا تعدو أن تكون

(1) لخصنا المحاورة في «تاريخ الفلسفة اليونانية».

صدى لفلسفات معروفة، ففي أوائل القرن ساد في إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجساندي من جهة وبين ديكارت وكانط من جهة أخرى، ثم برزت معارضة ضعيفة من جانب روماتيوزي (1761 - 1835) الذي حاول أن يتخذ لنفسه موقفًا وسطًا بين الجنسية والتصورية، ومن جانب جالوبي (1770 - 1846) الذي يتخذ من «الأنا» أساسًا للموضوعية ويزعم أنه يلطف تصورية كانط ويصححها.

ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دُعوا بالوجوديين ontologistes أشهرهم روسميني (1797 - 1855) يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع في كل إنسان، وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التي هي الكلية واللانهاية والضرورة والدوام، وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بأن المعاني المجردة تفسر بالإحساس ليس غير، وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص، وهو الله، فمعنى الوجود صورة الله في النفس، ويذكر في هذه الطائفة أيضًا جيوبرتي (1801 - 1852). ثم طائفة من الهيجليين تأخذ من المذهب نزعته الأحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ تأويل التاريخ وتركيب لسياسة عملية، أشهر رجالها: سبافنتا (1817 - 1883) وبنديتو كروتشي (ولد سنة 1866 وكان وزيرًا للمعارف في الحكومة الفاشية سنتي 1920 - 1921) وجيوفاني جنتيلي (ولد سنة 1875 وكان وزيرًا للمعارف 1922 - 1924).

وكذلك طائفة من الكانطيين يذكر منهم بارزلوني (1844 - 1917) وكانتوني (1840 - 1906).. هذا، فضلاً عن «المدرسية الجديدة» التي تعرض مذهب القديس توما الإكويني وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة، ويمثلها بخاصة سانسفرينو (توفي 1870)، وليبراتوري (1810 - 1892).

الباب السادس

تقديم العمل على النظر
(النصف الأول من القرن العشرين)

تمهيد

بـدأ العـصر الحديـث بتمجيـد العقـل حتى أعلى كلمتـه فوق كل كلمـة فجعل منه الحكـم الأخـير فيـما يوجد ومـا لا يوجد وفيما يصـدق وما يكذب؛ ذلـك كان الحال عند ديـكارت ومالبرانـش وسـبينوزا وليبنتـز، ولكن الفلاسـفة الحسـيين لوك وبـاركلي وهيوم وأضرابهـم، هاجمـوا المعـاني والمبـادئ العقليـة هجومًـا عنيفًـا، فظـن كانط أنـه ينقذها إذا اعتبرناهـا مجـرد صيـغ جوفـاء لتنظيـم التجربـة، وجاء مذهـب التطور فـرأى رجاله أنـه يقتـضي القـول بـأن الحـس والعقـل وظيفتان مـن وظائـف الحيـاة وأن المعرفة آلة للعمـل وأن رأي كانـط يلائمهـم تمـام الملاءمـة، ولقـد أدى هـذا الجمـع بـين نقـد كانـط ونظريـة التطـور إلى طائفـة مـن المذاهـب «الحيويـة» أو العمليـة غلّبـت فكـرة الحياة عـلى فكـرة العلـم فافترقـت عـن كانـط وعن سـبنسر جميعًـا، افترقـت عن كانـط في أن تنظيـم التجربـة ليـس الغرض منـه العلم بل المنفعـة، وأن المعاني والمبادئ ليسـت كلية ضروريـة وإنمـا هـي عبـارة عن حاجـات الكائـن الحـي ومطالبه، فهـو يسـتعمل الصيغ العقليـة لحفـظ وجـوده واسـتكماله، ويسـتطيع أن يسـتبدل بهـا غيرهـا دون أن يفوته النجـاح العمـلي، كـما يسـتبدل الصانـع آلـة بأخـرى أو جهـازًا بآخـر ويـؤدي مـع ذلـك نفـس العمـل أو يحصـل عـلى النتيجـة نفسـها، وافترقت هـذه المذاهب عن سـبنسر في القـول بـأن الكائـن الحـي هو الذي يكـوّن العالم على حسـب مطالبه بينما سـبنسر يرى أن هـذه المطالـب نتيجـة تأثير العـالم في الكائن الحـي، فالعقل عندهم غـائي في جوهره يتجـه إلى العمـل لا إلى النظـر، والمعـاني والمبـادئ فـروض ومحـاولات يكـوّن بهـا العـالم لفائدتـه. هـذه المذاهـب الحيوية لا تحفـل إذن بتبرير العلم والميتافيزيقـا تبريرًا نظريًّا، ولا تغـار عـلى مبـادئ العلـم غيرة كانـط، ولكنها تستمسـك مِثلـه بالمعـاني الميتافيزيقية وترمـي مثلـه إلى تحقيقهـا بالفعـل وإقامـة الإيمـان بهـا عـلى منفعتهـا العمليـة؛ فهـي تمثـل «العقـل العمـلي» محـولاً إلى قـوة فاعليـة، وأظهـر مـا يكـون هـذا الموقـف في

أمريـكا وإنجلـترا المطبـوع أهلهـما على العمـل والمغامرة الميّالـون بالفطـرة إلى التجربة، وهـذه أول مـرة نذكـر فيهـا الفلسـفة الأمريكيـة وقـد أخـذ العـالم الجديـد يسـاهم في جميـع فـروع النشـاط العقـلي، وهـذه الفلسـفة داخلـة مـن غـير شـك في نطـاق هـذا الكتـاب ورجالهـا أوروبيـو الأصـل واللغة، وبعد الفـراغ منها نعرض للفلسـفة في إنجلترا، ثـم للفلسـفة في فرنسـا، وأخـيرًا للفلسـفة في ألمانيـا، فـنرى مـا انتهـت إليه تلـك الجهود العقليـة، ومـا انتهـت إلا إلى الشـك في العقـل والحـيرة في مصـير الإنسـان.

الفصل الأول

الفلسفة في أمريكا

(1) وليم جيمس (1842 - 1910)

فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكانطية والتطور، وصورة لمزاجه وتجربته، كان والده هنري جيمس قسيسًا بروتستانتيًّا ومن أتباع سويدنبورج الإشراقي السويدي الذي تهكم عليه كانط (95ج) فتأثر هو بهذه الناحية، وتابع دراسات علمية وفلسفية في معاهد وجامعات أمريكية وأوروبية إلى أن حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد (1870) فعين بعد ذلك بقليل أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح بها، فكان أستاذًا ممتازًا، ثم عُيّن بها أيضًا أستاذًا لعلم النفس فبرَّز فيه أيما تبريز، ثم اتجه إلى الفلسفة فألقى فيها الدروس ونشر الكتب وكان أشهر أركان «البراجماتزم» أيْ المذهب العملي.

كان كتابه الأول «مبادئ علم النفس» (1790) فجاء كتابًا كبير القدر بتحليله الدقيق العميق وأسلوبه الخلاب وأكسبه شهرة واسعة وجعل منه أحد واضعي علم النفس المعاصر، ثم توالت كتبه على هذا الترتيب: «موجز علم النفس» (1892)، و«إرادة الاعتقاد» (1897)، و«أنحاء التجربة الدينية» (1902)، و«البراجماتزم» (1907)، و«كون متكثر» (1909) يعارض فيه الأحادية أو وحدة الوجود، ونشر له بعد وفاته: «بعض مسائل الفلسفة» (1911) أو «محاولات في التجريبية البحتة» (1912).

أثـره في علـم النفـس أنـه ينكـر عـلى مذهـب الترابـط أو التداعـي تأليـف الوجدان مـن ظواهـر منفصلة ويبـين أن الظواهـر الوجدانية تجري في تيار متصـل، وأن الوجدان شيء يمتنـع رده إلى الظواهـر الفيزيقيـة أو الفسـيولوجية، وأن حالاتـه نوعـان: حـالات يـدل عليهـا بأسـماء كقولنا تعقـل وتخيل وإحسـاس وإرادة، وحـالات متعدية كالعطف والاسـتدراك تؤلـف التيـار الوجـداني نفسـه، وعـلى ذلـك يجـب اعتبـار الدمـاغ «آلـة نقـل» تصـل بالجسـم قـوى وجدانيـة مباينـة للقـوى الجسـمية، ويجـب الاعـتراف بـأن أعـم قانـون في علـم النفـس هـو قانـون المنفعـة، فـإن أفعالنـا التلقائيـة مرتبـة بالطبع لخيرنـا، وكذلـك المراكـز الدماغيـة العليـا في مجاوبتها على التأثيرات، ولا شـك أن جيمس بهـذا الموقـف قلـب علـم النفس رأسًـا على عقب، وشـق الطريـق إلى مذاهـب فلسـفية «حيويـة» منهـا مذهبـه هـو الذي سـنعرضه، عـلى أن هذا الموقـف لم يمنعه مـن اعتبار الانفعـال النفـسي (كالخـوف والغضـب والـسرور والحـزن ومـا إليهـا) مجـرد الإحسـاس بالحالـة الفسـيولوجية الناشـئة عـن إدراك الموضـوع، وبينـما يعتقـد الـذوق العـام أننـا إذ نـرى الذئـب نخـاف فنهـرب، يقـول جيمـس إننـا إذ نـرى الذئـب نهـرب فنخـاف ويستشـهد عـلى ذلـك بأننـا نوجـد الانفعـال بإيجـاد الحالـة الفسـيولوجية، ونلطـف الانفعـال أو نزيلـه بالسـيطرة عـلى الحالـة الفسـيولوجية، وهـذا صحيح ولكنـه لا يؤيد النظريـة، فـإن إرادة الإيجـاد والسـيطرة فعـل نفـسي، وإذا كان للحالـة الفسـيولوجية دخـل كبـير في الانفعـال النفـسي فـإن هـذا الانفعـال ظاهـرة قائمـة بذاتهـا، ولـولا ذلـك لكانـت الحركـة الفسـيولوجية غـير مفهومـة إذ إن الانفعـال النفـسي هـو الـذي يبعثها، ولقـد كان أرسـطو أصدق تحليـلاً للانفعـال حـين قـال إنـه ظاهـرة واحـدة نفسـية وفسـيولوجية معًـا تنبعـث تارة مـن جانب النفس وطـورًا من جانب الجسـم المتحدين اتحـادًا جوهريًّـا. أمـا البراجماتـزم فمذهـب يضـع «العمـل» مبـدأ مطلقًـا، وإن كانـت هـذه الكلمـة قديمـة ومسـتعملة بمعـانٍ مختلفـة فـإن المعنـى الـذي أصبـح معروفًا لها ورد في مقـال مشـهور للفيلسـوف الأمريـكي تشـارلس سـاندرر بـيرس (1839 - 1914)[1] بعنـوان «كيـف نوضـح أفكارنـا» (1878) حيـث يذكـر القاعـدة الآتيـة للتحقـق

(1) تخـرج في جامعـة هارفـارد (1862 - 1863) وعلَّـم فيهـا وقتًـا قصـيرًا، نـشر «دراسـات في المنطـق» (1883) ومقـالات كثـيرة جمعـت ونـشرت بعـد وفاتـه، ونـشر معهـا كتـاب عنوانـه=

مـن دلالـة المعـاني التـي نسـتخدمها فيقـول: «إن تصورنـا لموضـوع مـا هـو تصورنـا لِمَا قـد ينتـج عـن هـذا الموضـوع من آثـار عملية لا أكـثر»، وهذا يعنـي أن علامـة الحقيقة أو معيارهـا العمـل المنتـج لا الحكـم العقـلي، وأن العمـل مبـدأ مطلق كـما قلنا، بحيث يلـزم مـن ذلـك أنـه حـر كل الحريـة وأنـه لا شيء يعترضـه، سـواء العمـل المـادي أو الخلقـي أو العقـلي أو التصـور، فيلـزم أن العـالم مـرن نسـتطيع التأثـير فيـه وتشـكيله، وأن تصوراتنـا فـروض أو وسـائل لهـذا التأثـير والتشـكيل، والمذهـب العمـلي يقـوم عـلى هـذا الأسـاس، ويعتمـد عـلى التجربـة الوجدانيـة الخالصـة ويقتصر عليهـا، وهذه هـي التجريبيـة البحتـة: radical empiricism وتبـدو التجربـة الوجدانيـة متنوعـة متغـيرة، فهـو مذهـب «كـثري» pluralistic يتصور «الكـون متكثرًا» فيعـارض الأحادية والجبريـة، ويـدع مسـتقبل العـالم معلقًـا يحتمـل إمكانيات عـدة يتوقـف تحقيقها على فعـل الكائنـات التـي تقـرر مصيره، وبنـاء عـلى هـذه المقدمـات يعـرض وليـم جيمـس البراجماتـزم عـلى أنـه نظريـة في ماهيـة الحقيقـة ومنهـج لحسـم الخلافـات الفلسـفية.

الحقيقـة عـلى نوعـين؛ لأن موضـوع التصـور إمّـا أن يكـون شـيئًا خارجيًّـا أو منهاجًا عمليًّـا لإرضـاء حاجـة نفسـية؛ ففـي الحالـة الأولى «الفكـرة الحقـة عـن موضـوع مـا هـي التـي تحدونـا إلى إتيـان أفعـال تقودنـا إلى ذلـك الموضـوع»، وفي الحالـة الثانيـة «القضيـة الحقـة هـي التي يسـتتبع تسـليمها نتائج مُرضيـة» أيْ محققـة لمطالبنا؛ ففي الحالتـين ليسـت الحقيقـة تصـورًا مطابقًا لشيء كما يعتقـد عامة النـاس، ولكنها التصور الـذي يـؤدي بنـا إلى الإحسـاس بـشيء أو إلى تحقيـق غـرض، وفي الحالتـين الخطـأ هـو الإخفـاق، وبعبـارة أخـرى الحقيقـة هي التصـور الذي نسـيغه ونحققه فنجعلـه صادقًا بتصديقنـا إيّـاه، فهـي ليسـت خاصية ملازمـة للتصور كـما يعتقدون، ولكنهـا «حادث» يعـرض للتصـور فيجعلـه حقيقيًّـا أو يكسـبه حقيقـة بالعمـل الـذي يحققـه، أو (عـلى

= «المنطـق الكبـير» كان الكتـاب الوحيـد الـذي أتمـه، تأثـر بكانـط مـع افتراقـه عنـه في حلـول المسـائل، وتأثـر بدرويـن وكان قـد وصـل مـن جهتـه إلى مثـل آرائـه، وأخـذ بقسـط كبـير مـن العلـم التجريبـي فاكتسـب دقـة في التدليـل ظاهـرة في جميـع كتاباتـه، وعُنـي عنايـة خاصـة ببيـان موضوعيـة العلـم ومنهجـه، كان تأثـيره عميقًـا في الفلاسـفة الأمريكيـين الثلاثـة المذكوريـن في هـذا الفصـل.

حـد قـول برجسـون في مقدمـة الترجمـة الفرنسـية لكتـاب «البراجماتـزم») «الحقيقـة اخـتراع (شيء جديـد) لا اكتشـاف (شيء سـبق وجـوده)، وليـس يعنـي هـذا أنهـا تحكم وتعسـف، بـل يعنـي أنـه كـما أنّ الاخـتراع الصناعي إنّمـا يتقدم بفضـل فائدتـه العملية فقـط، كذلـك القضيـة الصادقـة هـي التي تزيد في سـلطاتنا عـلى الأشـياء، ونحن نخترع الحقائـق لنسـتفيد مـن الوجـود كـما تخـترع الأجهـزة الصناعيـة لتسـتخدم القـوى الطبيعيـة»؛ فالقضايـا المنطقيـة والرياضيـة والطبيعيـة، والمعـاني المجـردة كالجوهـر والعلـة والجنـس والنـوع والزمان والمـكان وما إليها، مخترعات نافعة ووسـائل مفيدة في تصـور الأشـياء واسـتخدامها: «فمثـلاً دوران الأرض لا يسـتند على تجربـة بمعنى الكلمة، ولكنـه فـرض مفيـد في تصـور الظواهـر، وهـو أكـثر فائـدة من فـرض دوران الشـمس»، فالحقائـق المقبولـة الآن عنـد عامـة العقـول كانـت في البدايـة مخترعـات لاسـتخدام التجربـة، ثـم تأصلـت في العقـل بمـر الزمـن، وهـي عـلى كل حـال «بطاقـات» لا تـدل عـلى شيء في الواقـع، وإنمـا تنحـصر قيمتهـا في إنتاجهـا، قـال كانـط إن الحقيقـة تابعـة لتركيـب العقـل، ويضيـف المذهـب العمـلي إلى هذا القـول (أو هو على الأقـل يتضمن) أن تركيـب العقـل نتيجـة إقـدام بعـض العقـول الفرديـة» أيْ العقـول التـي اخترعـت المعـاني والمبـادئ، والمذهـب العمـلي أوسـع نطاقًا مـن المذهـب الواقعي، فإنـه يمتد إلى كل حقيقـة، حتـى إلى مـا يسـمونه حقيقة مطلقـة، فيسـتوعب العلـم والميتافيزيقا من حيـث هـما موضـوع عمـل (برجسـون في الموضـع المذكور).

والبراجماتـزم مـن حيـث هو منهـج يحسـب المناظرات الفلسـفية التـي لم يفد فيها الجـدل النظـري ولا يُرجـى أن تحسـم بغـير هـذا المنهـج، فالجدل مـا يزال قائمًـا في هل العـالم وحـدة أم كـثرة، وهـل هـو يخضـع للجـبر أم يتسـع للحريـة، وهـل هو مـادي أم روحـي، إلى غـير ذلـك مـن المسـائل، والمنهج العمـلي يـؤوِّل كل واحدة منها بحسـب ما يترتـب عليهـا مـن نتائـج في العمـل ومـن فـرق في حيـاة الإنسـان، أمـا إذا لم ينتـج فـرق عمـلي فيحكـم بـأن القضيتـين المتقابلتـين ترجعـان إلى واحـد وأن الجـدل فيهـما عبـث إذ لـو كان بينهـما فـرق لنشـأ عنـه فـرق في الحيـاة، فالمنهـج العمـلي اتجـاه أو موقـف مـؤداه تحويـل النظـر عـن الأوليـات والمبـادئ إلى الغايـات والنتائـج، خـذ مثـلاً الماديـة والروحيـة فإننـا لا نـرى فرقًـا بينهـما مـن جهـة المـاضي، إذ إن المؤمن يبـين أن الله خلق

العـالم، ويبـين المـادي أن العـالم تَكَـوَّن بفعـل القـوى الطبيعية، ولمّـا كان العـالم قائمًا ولا يمكـن اسـتعادة التجربـة التـي أحدثتـه للتحقـق منهـا أكانـت خلقًـا أم تكوينًـا طبيعيًّا، كانـت المسـألة ممتنعـة الحـل، ولمّـا كانـت الحجـج تتعـادل قـوة فنحـن نحكـم بأنه لا فـرق بـين النظريتـين، أمـا إذا نظرنـا إلى العالم من جهة أن له مسـتقبلاً وأنـه لم يتم بعد، فـإن الاختيـار بـين الماديـة والروحيـة ينقلـب أمـرًا غايـة في الخطـورة؛ ذلك بـأن منافعنا ليسـت فقـط حسـية، ولكـن لنـا منافـع عُليـا ترجـع إلى حاجتنـا العميقة لنظـام خلقي دائـم، والنهايـة التـي يتنبـأ العلـم بأن الأشـياء سـتبلغ إليها بعـد تطورهـا الآلي هي فناء القـوة وهـي العـدم، وليـس للمادية غـير هذه النتيجة، فنحـن نأخذ عليهـا أنها لا تكفل لنـا منافعنـا العليـا، عـلى حـين أن لفكـرة الله أفضليـة عملية كـبرى إذ معناهـا أن العالم قـد يهلـك بالنـار أو بالجليـد دون أن ينالنـا أذى لثقتنـا بـأن الله سـيرعى منافعنـا العليا عـلى كل حـال ويوفـر لأمانينـا وسـائل إرضائهـا في عـالم بـاقٍ، فالمذهـب الروحـي صادق بهـذا المعنـى وبهـذا المقـدار، كذلـك نصنـع في جسـم الجـدل القائم بـين أنصـار الحرية وخصومهـا، فنقـول إن الاعتقـاد بالحريـة مصـدر قـوة وإقـدام لأنـه يتضمـن إمـكان البلـوغ إلى الكـمال، بينـما المذهـب الآلي يقـول إن العـالم خاضـع للـضرورة وإن فكـرة الإمـكان ناشـئة من جهل الإنسـان بأسـباب أفعاله، فمعـاني النفس واللـه والحرية ملأى بالمواعيـد مـن جهـة العمل، ولكنهـا تنقلب ألفاظًا جوفـاء إذا نظرنا إليهـا مجردة؛ وإذن فليـس لهـا مـن معنى غـير معناهـا العملي.

والتجربـة الدينيـة تؤيـد المعتقـدات الميتافيزيقيـة، يظـن العلـماء أنـه ليـس هنـاك سـوى تجربـة واحـدة هـي التجربـة الظاهـرة التـي يعوّلـون عليهـا، والواقـع أن العلـم بعيـد عـن التجربـة وأنـه يبتعـد عنهـا كلـما تقـدم، فإنـه يُضحّـي بهـا ويسـتعيض عنها بمعـانٍ تُبسِّـطها وتزعـم تفسـيرها فيتجـه إلى الآليـة التـي تـرد الكيفيات المحسوسـة إلى الحركـة، بـل يـرد إلى الحركـة الفكـر نفسـه، إن هنـاك نوعين آخريـن مـن التجربة، هما التجربـة النفسـية والتجربـة الدينيـة، وكلتاهـما مؤكـدة واجبـة الاحـترام، وقـد رأينـا أن للتجربـة النفسـية خصائـص ذاتيـة مباينـة لخصائـص الجسـم المتصلـة بـه ولخصائـص سـائر الأجسـام، أمـا التجربـة الدينيـة عـلى اختـلاف صورهـا فلهـا خاصيتـان مشـتركتان بـين هـذه الصـور: إحداهـما قلـق مـن الألم أو الـشر، والأخـرى شـعور بالنجـاة مـن

الألم أو الـشر بفضـل «قـوة عليا» تشـهد بفعلهـا في حياة النفـس نتائجه الحسـنة، وكان جيمـس قـد انتابتـه وهـو في التاسـعة والعشريـن أزمـة حـادة مـن النورسـتانيا، فشُـفي منهـا بقبولـه فكـرتي العـون الإلهـي والحريـة الكفيلـة بتغيـير مصـير الإنسـان، وآمَـن بالتجربـة الدينيـة، وقادتـه دراسـتها إلى أنهـا أغنـى وأعمق مـن التجربة العلميـة، وأنها تفـسر إذا سـلمنا أننـا نشـارك مشـاركة لاشـعورية في موجـود أعظـم منَّـا نسـتطيع أن نسـميه اللـه أو الألوهيـة، وأنهـا تُدخلنـا بالفعل في عـالم تتصل فيـه الأرواح وتتفاعل، لا مـن خـارج وبوسـاطة ألفـاظ وإشـارات، بـل من داخـل ومن دون واسـطة؛ لأنها شـعور قـوي غـير منـازع بحضـور إلهـي يمنحنـا مـا لم تكـن لتوفـره لنـا جهودنـا واسـتدلالاتنا، وعـلى هـذه التجربـة تقـوم العقائد الثلاث التـي ترجع إليهـا الحياة الدينيـة: عقيدة أن العـالم المنظـور جـزء مـن عـالم غير منظـور يمده بـكل قيمته، وعقيـدة أن غاية الإنسـان الاتحـاد بهـذا العـالم غـير المنظـور، وعقيـدة أن الصـلاة أيْ المشـاركة مـع الألوهيـة فعل لـه أثره بالـضرورة.

ألا تكـون التجربـة الدينيـة حالـة مَرضيـة هي عبـارة عن اضطراب عصبـي واختلال التوازن الجسـمي؟

كَلّا، فإنمـا يُحكَـم عـلى الشـجرة بثمرهـا، وليسـت تفقـد الحقيقـة العلميـة شـيئًا مـن قيمتهـا متـى كان المكتشـف لهـا مرهـف الإحسـاس حـاد المـزاج، وليـس يغض من قيمـة العبقريـة وأثرهـا في تقـدم الإنسـانية اقترانهـا بحـالات مَرضيـة، وثمـرة التجربـة الدينيـة القداسـة، أيْ الفقـر الإرادي والمحبـة والإيثـار، وهـذه فضائـل جـد نفيسـة للأفـراد والجماعـات، وليـس خصـب هـذه التجربـة هـو السـبب الوحيـد الـذي يحملنا عـلى اعتبارهـا صادقـة، بـل هنـاك أيضًـا اتفاقهـا مـع وقائـع التجربـة النفسـية، فـإن هـذه التجربـة تدلنـا عـلى أن تحـت المجـال الضيـق للشـعور منطقـة عميقـة تسـتمر فيهـا الحيـاة الباطنـة، وأن مـن هـذا التيـار السـفلي تطفـر عواطـف وإلهامـات فجائية تبـدو في الشـعور، أجـل يمكـن تفسـير ظواهـر مـا تحـت الشـعور في الحـالات المَرضيـة بأحـوال الجسـم، ولكـن هنـاك نوعًـا عاليًا مـما تحت الشـعور يرفع النفس فـوق الحياة الجسـمية إلى حيـاة روحيـة ممتنعـة عـلى العقـل والإرادة.

إن الفنـان العبقـري لا يشـعر أنـه صاحـب آياتـه، ولكنـه يميـل إلى إضافتهـا إلى إلـه يسـتحوذ عليـه ويوحـي إليه، فيمكن أن نفـترض أن في المنطقة اللاشـعورية يتم الاتصال بيننـا وبـين اللـه وبـين سـائر النفـوس، وعلى هـذا يلـوح أن خصائـص التجربـة الصادقة تجتمـع للتجربـة الدينيـة؛ فإنهـا تقـوم عـلى حـدس أصيـل، وإن لهـا آثـارًا نافعـة، وإنها بمـا تحـت الشـعور تتصـل بطائفـة مـن الظواهـر معلومـة، على أن الشـك يظـل ممكنًا إذ إن التجربـة الدينيـة تجربـة شـاذة فرديـة غـير قابلـة للتحقيـق بملاحظـة نزيهة، وقد نسـتطيع رفـع الشـك إذا اسـتطعنا الخـروج مـن الذاتيـة وإبـراز حـالات يكـون فيهـا التصـور هـو الفعـال، لا الاعتقـاد بالتصـور، أيْ إذا اسـتطعنا وصـل التجربـة الدينيـة، ليـس فقـط بالتجربـة النفسـية، بـل أيضًـا بالتجربـة الفيزيقيـة والمـضي مـن فكـرة عالم الأرواح وتفاعلهـا إلى ظاهـرة فيزيقيـة محسوسـة مـن الجميع مثل الإحسـاس عن بُعد، والتعاطـف عـن بُعد، وحضـور الأرواح، والرؤيا وقت الوفاة، وما إلى ذلك من الشـواهد. والإلـه الـذي نقبـل منه المـدد والعزاء ليس إلهًـا مفارقًـا ولا إلهًا متحدًا بالعـالم، إن الإله المفـارق الكامـل الثابـت لا يدخـل في علاقـة مـع الإنسـان، وإذا بـدت الأحاديـة مقربـة بـين اللـه والإنسـان فليـس الأمر كذلـك في الحقيقة؛ إذ إنهـا تميز بين الله بما هـو لامتناهٍ واللـه بمـا هـو صانـع الطبيعـة، أيْ بين الوحـدة الميتافيزيقيـة للوجود وكـثرة الموجودات المتناهيـة، يضـاف إلى ذلـك أنهـا تعتبر هـذه الموجودات مجـرد ظواهـر لا حقيقة لها في أنفسـها بينـما تدلنـا التجربـة على أنها حقيقـة وأنها متصلـة بحياة عليا، إنّمـا الإله الذي يحتاجـه كل منَّـا، فيتصـوره البعـض معزيًـا مقويًّا، والبعض منـذرًا معاقبًا، تبعًـا لحالتهم وحاجتهـم، فهـو إلـه متنـاهٍ نحـن أجـزاء منـه باطنة، وهو نفسـه جـزء من العـالم، وبين كمالـه الخلقـي ونقصنـا درجـات مـن الكـمال متمثلـة في أرواح أخـرى، وفي القـول بإلـه متنـاهٍ تفسـير يسـير لإمـكان الـشر، وحافـز لميـل الحريـة نحو الخـير كي نعـاون الله على تحقيـق مصائـر الكـون، أمـا صفاتـه فيجـب أن نغفـل الصفـات النظريـة المعروفـة من وجـود بالـذات وروحانيـة وبسـاطة ومـا أشـبهها؛ لأنهـا عديمة الفائـدة ومِنْ ثَمَّـة عديمة المعنـى، وأن نقتـصر عـلى الصفـات الخلقيـة بسـبب فائدتهـا، مثـل القداسـة والعدالـة والعلـم فإنهـا تبعـث فينـا الخـوف، ومثـل القـدرة والخيرية فإنهـما تبعثان فينـا الرجاء.

هـذا المذهـب يثـير مشـكلات كثـيرة، لقـد كانـت نظـرة جيمـس إلى علـم النفـس نظـرة صادقـة فأعلن أن الحياة النفسـية أصيلـة وأنها حياة متصلة متدفقـة وأن رائدها المنفعـة، لكنـه جعـل منهـا ومـن منافعهـا مركـز الكـون وصورتـه، فاعتـبر الكـون مرنًـا مثلهـا قابـلاً للتشـكل بحيـث يصـير تعريـف الحقيقـة أنهـا مطابَقـة الأشـياء لمنفعتنـا لا مطابقـة الفكـر للأشـياء، وبحيـث ينعكـس موقـف سـبنسر وجميـع أصحـاب التطـور السـابقين فيقـال إن التطـور نتيجة فعـل الكائـن الحـي (وبالأخص الإنسـان) في الطبيعة لا نتيجـة فعـل الطبيعـة في الكائـن الحـي، وإن الحقائـق مخترعـات شـكلت الأشـياء وتأصلـت في العقـول لا أنهـا آثـار الأشـياء في العقـول، وقد وجـد جيمس مثـالاً على رأيه وتأييـدًا لـه في بنـاء النظريـة العلميـة للعهـد الأخـير إذ إنهـا تبـدو في شـكلها الريـاضي وكأنهـا محـض اخـتراع حتـى ليفـسر العلـماء المسـألة الواحـدة بنظريـات مختلفـة ولا يجـدون في ذلـك حرجًـا لاتفاقهـم عـلى أن كل الغـرض مـن النظريـة اسـتخدام الطبيعة ليـس غـير، ولكـن هـذا لا يصـدق إلا عـلى نظريات علـم الطبيعة لبسـاطة المـادة وكثرة الإمكانـات في تنـوع الحركـة، أمـا في علـم الحيـاة وعلـم النفـس وعلـم الاجتـماع حيـث الموضـوع أخـص وأعقـد، فـلا بـد مـن ملاحظـة الأشـياء أنفسـها لأجـل معرفتهـا، وأيًّـا مـا كان نصيـب الاخـتراع في النظريـات الطبيعيـة فـلا جـدال في أن واضعيهـا يراعـون الظواهـر ويحرصـون عـلى أن تتفـق معهـا، والظواهـر أمـور حقيقيـة وليسـت اختراعًـا، بـل إن نجـاح النظريـة معنـاه امتحانهـا بـشيء مسـتقل عنهـا، وإلا لنجحـت أيّ نظريـة وأفـادت في العمـل أيّ وسـيلة فالحقيقـة مطابَقـة الفكـر للوجـود، أما العمـل فإنه يبين الحقيقـة ولا يُكوِّنهـا. والأمـر واضـح أيضًـا في المسـائل الخلقيـة التـي تصـدر الآراء فيهـا عـن نزعتـين، إحداهـما النزعـة الحسـية والأخـرى النزعـة الروحيـة، فتحتمـل عملـين: أحدهـما اللـذة والآخـر الواجـب؛ فـأيّ عمـل يقصـدون وأيّ منفعـة يريـدون؟ إنهـم يجيبـون: المنفعـة العليـا! فنسـألهم: بـأيّ حق ترتبـون المنافع وتخضعـون بعضها لبعض وأنتـم تـزدرون النظـر وتنكـرون أن يكـون للأشـياء حقائـق وقيـم؟ ومـا قيمـة المنافـع العليـا بـإزاء المنافـع السـفلى ونحـن نعيـش في عـالم مـادي والماديـة مغايـرة للفضيلـة، فـلا الطبيعـة فاضلـة أو مطابقـة للفضيلة بالـذات، ولا الفضيلة موجهة بالـذات للنجاح في وسـط الطبيعـة، والمـوت في آخـر الأمـر واقـف بالمرصـاد قـد يبـدد المنافـع جميعًـا؟

وليس بصحيح أن المادية مثبطة للعزيمة؛ فإنها خليقة أن تنفخ في صدر المؤمن بها أعظم النشاط وأجرأ الإقدام لكي ينتهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب، وإذا كان صحيحًا أن فكرة الله والخلود منشطة، فعلى شرط أن يكون الله موجودًا وأن يكون إيماننا به معقولاً، أما إذا لم يكن شيء من هذا فالفكرة وهم خادع وخيبة مرة، والأخذ بها وقوع في دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه، إذ إنها تريد أن نعتقد بالله وبالخلود لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله والخلود، على أن جيمس يقول إن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله، ونحن نسلم بهذه التجربة، ونرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنساني كما يريد كثيرون من «العقليين» غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب، فإن منها الصادق ومنها الكاذب، وجيمس لا يدل على محك للتمييز، بل يقبل كل تجربة، ويعد استحضار الأرواح تجربة قاطعة، ثم نقول: إذا كانت المعتقدات الميتافيزيقية ثابتة بالتجربة فما وجه الحاجة إلى البراجماتزم؟ إن التجربة تقطع قول كل منكر وتغني عن المَحاجّة، فعجز المذهب ينقض صدره، أما قول جيمس إن الإله اللامتناهي الثابت الكامل لا يدخل في علاقة مع الإنسان، فراجع إلى اعتقاده أن هذه العلاقة تستلزم تغيرًا في الله، والواقع أن الإله المتناهي ليس إلهًا بمعنى الكلمة لأنه ليس العلة الأولى، وأنه ما دام الله لامتناهيًا بالضرورة فيجب القول بأنه ليس له سوى فعل واحد يتضمن جميع المفعولات فلا تجري التغير فيه بل في المخلوقات.

(2) جوزيا رويس (1855 - 1916)

تلقّى الفلسفة عن لوتزي وتشارلس بيرس ووليم جيمس، وعُيِّن أستاذًا بجامعة هارفارد سنة 1892، ونشر كتبًا كثيرة أهمها: «الوجهة الدينية للفلسفة» (1885) و«روح الفلسفة الحديثة» (1896) و«العالم والفرد» (1900 - 1902). مذهبه يعتبر هيجلية جديدة، فإنه يقبل الأحادية، ولكنه يقبل الفردية أيضًا، ويحاول التوفيق بينهما، فيقول من جهة إن طبيعة الفكر تقتضي المطلق، إذ إن الفعل الأساسي للفكر هو الحكم، ولا قيمة للحكم إلا إذا افترضنا فكرًا أكمل من فكرنا

حاصلاً على موضوع الحكم ومنزهًا عن التساؤل والشك اللذين يستدعيان الحكم، فلا حقيقة إلا إذا كان هناك أنا واحد يتضمن كل فكر وكل موضوع، ويقول من جهة أخرى إن مذهب المطلق يعتمد على مقتضيات العقل هذه لكي ينكر يقين الحياة العملية، بأفعالها وآلامها، على حين أنه ليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تمام التشخيص مباينة لكل فكرة أخرى، وأن الكلية علامة النقص (على ما أبدى الحسيون وأعادوا)، فالمطلق كلي ناقص يتكامل على الدوام بأن يترجم عن ذاته بأفراد يصنع كل منهم مصيره بحرية، فحياة هذا الأنا المطلق قائمة في معرفة الأفراد الذين يحققونه على التوالي، وهذا يعني أن رويس يؤلّه المجتمع، ثم يجعل منه موضوع دين يفرض على كل فرد الإخلاص التام للجماعة، مع محاولته الإبقاء على الاستقلال الفردي.

(3) جون ديوي (1859 - 1952)

أستاذ بجامعة كولومبيا، بدأ بأن كان هيجليًّا فرأى مثل هيجل أن قلق الفكر الحديث ناشئ من التعارض بين المثل الأعلى والواقع، أو بين الروح والطبيعة، فأراد أن يحقق الوحدة الروحية خيرًا مما فعل هيجل، وكان كثير التأليف، كتب في الميتافيزيقا وفلسفة العلوم والمنطق وعلم النفس وعلم الجمال والدين، وأهم كتبه: «دراسات في النظرية المنطقية» (1903) و«كيف تفكر» (1910) و«محاولات في المنطق التجريبي» (1916) و«العقل الخالق» (1917) و«الطبيعة الإنسانية والسلوك» (1922) و«طلب اليقين» (1929).

أصل التعارض بين المثالية والمادية أو بين الروح والطبيعة أن المثالية تعتبر المعرفة تأمُّل معانٍ فترى في العلم الطبيعي تركيبًا عقليًّا وترد المادة إلى الروح دون أن تبين كيف ولِمَ يُجزّأ الروح المطلق إلى محسوس ومعقول وإلى وجدان محدود ووجدان كلي، على حين أن المادية تعتبر المعرفة مجرد ظاهرة عارضة فترد الروح إلى المادة دون أن تبين كيف تنبعث هذه الظاهرة ولِمَ يبدو في الوجدان عالم من القيم متمايز من عالم الموجودات، فكل من المذهبين يقسم العالم إلى

أجـزاء ثـم يحـاول التوحيـد بينهـا فيحـاول عبثًـا، أمـا إذا اعتبرنـا المعرفـة آلـة أو وظيفة تظهـر في الكائـن الحـي عندمـا يصادف عقبـة، وتقوم في جهـده لتذليـل العقبات، بدت الفكـرة فرضًـا في سـبيل العمـل، وكانـت الفكـرة الحقة هـي التي ترشـدنا حقًّـا، فالقول بـأن الطبيعـة معقولـة ليـس مبـدأ نظريًّا ولكنـه اعتقاد يتيح للنشـاط المعقـول أن يغير الطبيعـة، فمذهـب ديـوي ضرب مـن البراجماتـزم، وقـد دُعـي Instrumentalism و Fonctionatism لاعتبـاره المعرفـة آلـة أو وظيفـة في خدمـة مطالـب الحيـاة، وقد كان ديـوي داعيـة قـوي التأثـير إلى الإيمـان بفاعلية الفكـر وبالروح الديمقراطيـة، وهو في كل هـذا مـاضٍ مـع العقليـة الأمريكية المتجهـة إلى العمـل والحرية.

الفصل الثاني

الفلسفة في إنجلترا

(1) فرنسيس هربرت برادلي (1846 - 1924)

الفلسفة الإنجليزية في نصف القرن هذا موزعة بين تصورية هيجلية وتصورية طبيعية وتصورية منطقية رياضية وحسية وبراجماتزم، وهي تدل على مقدرة جدلية ملحوظة، ولا تحتوي على ابتكار، كان برادلي أبرع وأعمق ممثل للهيجلية وإن يكن نبذ مذهب هيجل بما هو كذلك في وقت مبكر، فقد تخرج في جامعة أكسفورد وصار أستاذًا فيها ينزع نزعتها وهو متأثر بكتب جرين وهيجل ولوتزي، وإنما أقبل على الفلسفة الألمانية بعد أن رأى استحالة اعتبار الوجدان سلسلة ظواهر مستقلة، كما يرى المذهب التجريبي الإنجليزي، لاستحالة إدراك مثل هذه السلسلة لنفسها، وهي الاستحالة التي وقف عندها لوك وهيوم ومل كما رأينا، ويحكم برادلي على المذاهب الإنجليزية حكمًا صارمًا، فيأخذ عليها الحسية والنفعية وضيق النظر والتعصب للرأي وبخاصة في المسألة الدينية، ويرمي إلى تطهير الأذهان من هذه النزعات، فكان أول كتاب مهم له «دراسات أخلاقية» (1877) فيه نقد بارع لمذهب اللذة في الأخلاق، وأردفه بكتاب «مبادئ المنطق» (1883) حلل فيه مسائل الاستدلال والحكم وعرض نظرية المعرفة، وبعد عشر سنين نشر كتابه الأكبر «الظاهر والحقيقة» أجمل فيه مذهبه في الوجود، وله مقالات في مجلة «مايند».

في «الدراسات الأخلاقية» يعارض تصور المدرسة الحسية للوجدان، ويصف الوجدان بأنه «كل مغلق غني معًا» وأن فيه ميلاً أخلاقيًا وآخر نظريًا: الميل الأخلاقي يدفع بالإنسان إلى تحقيق إنيته في صورة كل منسجم مغلق أيْ مستقل بنفسه، والميل النظري يدفع بنا إلى اعتقاد الوجود كُلاً مترابط الأجزاء مغلقًا فإذا كنا لا نستطيع أن نصير كلا بذاتنا، وجب أن نجعل من ذاتنا جزءًا من كل أوسع، وإذا بدت لنا متناقضات في كل صغير، وجب أن نتصور كلاً أكبر، هناك إذن نوافق بين طبيعتنا العملية وطبيعتنا النظرية، ولنا من طبيعتنا مقياس نعلم به ما نسميه أعلى وما نسميه أسفل، ولم يكن الإنسان ليحس ألم التناقض بين نوازعه لو لم يكن هو نفسه كلاً لم يعلم أنه كل، فإن التناقض يجيء من عدم الانسجام الباطن من جهة، ومن عدم التوافق مع الخارج من جهة أخرى.

كتاب «الظاهر والحقيقة» دراسة نقدية للتصورات التي حاول بها الفلاسفة تفسير الوجود، يذهب فيه برادلي إلى أن معاني المادة والمكان والزمان والطاقة وما إليها، التي هي أركان العلم الطبيعي، لا مقابل لها في الخارج، ولكنها نافعة في تعيين الظواهر المحدودة والتعبير عما بينها من علاقات، فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت إلى متناقضات وجرتنا إلى التسلسل إلى غير نهاية من حيث يمكن أن نسأل دائمًا عن علاقة الأجزاء بعلاقاتها دون أن نقف عند حد ومن حيث إن الحكم لا يصدق إلا إذا تناول جميع الشروط التي يتعلق بها صدقه، فهذه المعاني «معاني عمل» Working ideas لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها صناعية Technical؛ لذا يمتنع أن نجعل من العلم الطبيعي علم ما بعد الطبيعة كما يصنع الماديون، وإنما يتعين علينا التمييز بين العلمين، ومتى ميزنا بينهما لم يعد بينهما خلاف، كذلك لا يمكن إقامة ميتافيزيقا على علم النفس وحده، أجل إن معنى النفس أو الذات يدلنا على ارتباط بين الظواهر الباطنة أوثق من ارتباط الظواهر الطبيعية وعلاقاتها إذ إنه ارتباط باطن لا ظاهر؛ لذا كانت التجربة الباطنية أعلى تجربة، غير أنها تُظهرنا على الأنا كأنه جملة آنية من تغيرات وعلاقات، ولا تظهرنا على ماهيته في معنى واحد مغلق، فلا تفيد في التعبير عن الحقيقة المطلقة، كما أنّ المادية عاجزة عن مثل هذا التعبير، إن علم النفس علم جزئي، وكل علم جزئي فهو

يستخدم اصطلاحات ملائمة لغايته ويجد أنصاف حقائق، ومعنى النفس معنى مجرد كمعنى الجسم سواء بسواء، ولا يمكن أن تكون الحقيقة جسمًا ولا نفسًا لأننا لا ندرك سوى أحداث تعرض علينا الوجهتين. على أن هذه المناقشة تفترض أن لدينا مقياسًا لما هو وجود وحقيقة، والواقع أن لنا في «معنى التجربة» هذا المقياس: في هذا المعنى شيئان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، هما الكثرة والعلاقة المنسجمة بين وحداتها، فالتجربة الكاملة تفترض محتوى واسعًا جدًّا مرتبطًا أوثق ارتباط بحيث يؤلف كُلاً حقًّا، وهذا مقياس الحقيقة، وهو أيضًا مقياس القيمة في العمل؛ ذلك بأن كل ميل من ميولنا لا يجد رضاءه فهو معنى غير تام، وكل ألم فهو تعبير عن عدم انسجام وهو حافز لرفع هذا العدم، فالنقص والقلق وعدم الانسجام، ذلك نصيب الموجود المحدود، في حين أن مثلنا الأعلى العملي يقضي بإرضاء كل ناحية من طبيعتنا بانسجام مع سائر النواحي، ولكننا عاجزون عن تصور ما يرضي المقياس تمام الرضا، وفينا تعارض مستمر بين الكثرة والانسجام، والسبب في عدم الانسجام الحد، ولا يرفع الحد إلا بمحتوى أوسع يمحو تبعيتنا للعلاقات الخارجية التي هي سبب الاضطراب الباطن؛ لذا كان الموجود اللامتناهي دون غيره منسجمًا تمام الانسجام وثابتًا لا يتغير لأنه كامل؛ ولذا كنا ننزع دائمًا إلى الصعود ونريد أن نفنى في المحبة كما يصب النهر في البحر، والفلسفة والدين تعبيران عن المطلق الذي نصبو إليه، الفلسفة ترينا أن العلم شيء ضئيل بالإضافة إلى غنى الوجود، ويحاول الدين تصور المطلق في ذاته بمعانٍ مستمدة من التجربة، ولكن الفلسفة علم يراجع ماهية المعاني وقيمتها، والدين لا يراجع، فمن هذه الوجهة الفلسفة أرفع، والفلسفة علم نظري، والدين مجهود يتجه إلى التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير بواسطة جميع نواحي طبيعتنا، فمن هذه الوجهة الدين أرفع ومن الخاصة هذه نتبين أن برادلي تصوري لا يعترف لمعاني العقل بغير قيمة اصطلاحية، وأنه أحادي يقضي على وجود الفرد، فيتفق مع أصحاب البراجماتزم في النقطة الأولى، ويختلف عنهم في الثانية.

(2) برنارد بوزنكيت (1848 - 1923)

تخرج هو أيضًا في أكسفورد وكان أستاذًا فيها، أهم كتبه: «المنطق» (1888)

«قيمة الفرد ومصيره» (1913) «ما الدين» (1920)، هو من رجال الهيجلية الجديدة، ولكنه لا يرى أن هناك فكرًا خالصًا ومنطقًا خالصًا ومعنى مجردًا هو كلي فحسب، وإنما الوجود عنده مركب من الكلية والتشخص، فالمنطق عنده معرفة تركيب الأشياء أو هو العلم الذي يجعل الأشياء قابلة لأن تكون معقولة، فهو يعرض لتأييد مذهب برادلي بالاعتماد على التجربة، فيرى أن الوجود موجود فردي مستوعب كل شيء معقول تمام المعقولية، وأنه وحده «موجود» وما عداه من الجزئيات، عقولاً أو أشياء، فله فردية جزئية ووجود جزئي، والدليل على ذلك أن الإدراك الظاهري والتفكير والحياة الاجتماعية والأفعال الأخلاقية والتأمل الفني والتجربة الدينية، كل أولئك يُظهرنا على أن تحقيق أنفسنا معناه تسليم أنفسنا لشيء أوسع من الأنا، هذا الشيء هو المطلق، والمطلق هو الذي كتب الدراما العالمية وهو الذي يحققها، إنه فنان وممثل ومنطيق، فالوجود تراجيديا، وما فيه من شر فهو يشارك في كمال الكل، على ما نرى في التراجيديات التي يؤلفها البشر، وحين ينظر الفرد المحدود إلى الشر ويقبله بهذا الاعتبار، يراه وإذا به يفقد من شريته ويفيد هو منه بأن يحاربه ويفوز عليه.

(3) صمويل ألكسندر (1859 - 1938)

أستاذ بجامعة مانشستر، مشهور بكتاب عنوانه «المكان والزمان والألوهية» (١٩٢٠) يؤيد فيه الموضوعية، ولكن الموضوعية تصير عنده شيئًا شبيهًا بالمادية، فإنه يمضي في إثر إينشتين وغيره من العلماء المعاصرين، فيحوّل المادة التي تعطينا المكان، والحركة التي تعطينا الزمان، إلى شيء واحد هو «المكان الزماني» فيتصور الطبيعة في البدء أصلاً ذا أربعة أبعاد فيه مبدأ محرك ومنه تخرج المادة والكيفيات الثانوية والحياة والفكر الذي هو عبارة عن الجهاز العصبي، وكلها تعيّنات مكانية زمانية، كذلك الحال في المقولات التي اعتبرها كانط غريزية في العقل توجد بها تنوعات الزمان والمكان، فما هي إلا تعيّنات موضوعية للوجود المركب من مكان وزمان معًا، فمن خصائص هذا الوجود تلزم جميع المقولات: فمقولة الوجود هي شغل جزء من المكان الزماني، ومقولة الجوهر تدل على مكان محدود بنطاق

تتعاقب فيه أحداث، ومقولة الشيء تأليف حركات، ومقولة الإضافة هي الرابطة المكانية الزمانية بين شيئين، ومقولة العلية تدل على الانتقال من حادث إلى آخر، وفي الطبيعة ميل إلى إيجاد صور أرقى فأرقى يعتمد كل منها على ما دونه كما يعتمد الفكر على الجسم، هذا الميل هو الألوهية، وهي بالنسبة إلى كل مرتبة المرتبة التي تبرز بعدها، أما بالنسبة إلى الإنسان فلم تبرز الألوهية بعد؛ فهذا المذهب يرجع إلى المادية التطورية.

(4) ألفرد نورث هوايتهد (1861-1947)

أستاذ بكمبردج (1911 - 1914) وبجامعة لندن (1914 - 1924) للرياضيات التطبيقية والميكانيكا، وأستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد الأمريكية (1924 - 1938)، أهم كتبه: «المبادئ الرياضية» في ثلاثة مجلدات (1910 - 1913) بالاشتراك مع برترند راسل، و«بحث في مبادئ المعرفة الطبيعية» (1919)، و«معنى الطبيعة» (1920)، و«العلم والعالم الحديث» (1926)، و«الدين في تكوّنه» (1926)، هو يرمي إلى نصرة الموضوعية كما تبدو في الوجدان، فلا يقر العلماء على رد الأشياء إلى عناصر عاطلة من الكيفيات ولا يقر الماديين على إنكار الجمال والأخلاق والدين، بل يرى أن للكائن أيًّا كان طبيعة معينة، وأنه عبارة عن كل أو نظام أجزاؤه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن، غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر أو مركبات من عناصر، وإنما هي أحداث أو وحدات مكانية زمانية وعلاقات بين الأحداث، تجري هذه وتلك بمقتضى قوانين ثابتة، وجملة هذه القوانين يمثل الألوهية التي لم تتحقق ولن تتحقق أبدا تمام التحقق لأن قانون الوجود التطور المتصل.

(5) فرديناند شيلر (1864 - 1937)

أستاذ بأكسفورد، صاحب «المذهب الإنساني» Humanism عرضه في كتابه «دراسات في المذهب الإنساني» (1907)، هذا المذهب هو البراجماتزم، وجاء اسمه من أن المعرفة هي الشرط الأول للعمل المنتج، وأنها أمر إنساني تابع لأغراضنا

الحيويـة، فـإن نظرتنـا إلى الأشـياء تختلـف باختـلاف المركـز الـذي ننظـر منـه، ولا ندرك منهـا كل مـا يمكـن إدراكـه بـل نختـار من بـين عناصرهـا تبعًـا لاتجـاه انتباهنـا، ونرتب العلاقـات بـين الأشـياء تبعًا للغاية التـي نتوخاها، ونؤلف تصديقاتنا في مجاميع نسـميها المنطق والهندسـة والحسـاب وما إلى ذلك من العلوم، فهذه العلوم مشـبعة بالإنسـانية لأنهـا مـن صنعنـا ومرتبـة لأغراضنـا، فالأحادية مذهب خطـر لأنها تعتبر التغير والعمل وهْـمًا فتـؤدي إلى القعـود، وهـي مذهـب خاطئ لأنهـا تزعم أننـا لا نتصور موجـودًا ما إلا كجـزء مـن كل بحجـة أن كل حقيقـة فهـي متفقـة مـع سـائر الحقائـق، في حـين أن المنهـج الإنسـاني لإدراك الحقيقـة يـدل عـلى أن الحقيقـة أمر شـخصي كما سـبق القول، العـالم إذن متكـثر يتطـور عـلى الـدوام ويسـتكمل ذاته بفعـل أفراد أحـرار كي ينتهي إلى ضرب مـن النجـاة أو الانسـجام الـكلي، مـع وجـود إله شـخصي.

(6) برترند رسل (1872-1970)

أسـتاذ للفلسـفة بجامعـة كمـبردج (1910 - 1916)، وأحـد أعـلام المنطـق الريـاضي في هـذا العـصر، نـشر كتبًـا كثـيرة: منهـا كتـاب قيـم عـن «فلسـفة ليبنتـز» (1900)، و«مبـادئ الرياضيـات» (1903)، و«المبـادئ الرياضيـة» بالاشـتراك مـع هوايتهـد كـما ذكرنـا، و«مسـائل الفلسـفة» (1912)، و«معرفتنا بالعالم الخارجـي» (1914)، و«المدخل إلى الفلسـفة الرياضيـة» (1918)، و«تحليـل الفكـر» (1921)، و«تحليـل المـادة» (1927)، و«موجـز الفلسـفة» (1928)، و«تاريـخ الفلسـفة الغربيـة» (1946)، وكتـب أخـرى في الفلسـفة والسياسـة والتربيـة كانـت هدفًـا لنقـد المحافظـين لمـا حـوت مـن آراء متطرفـة، وهـو يذهـب مـع هوايتهـد إلى إمـكان اسـتنباط الرياضيات مـن المنطق، ويعلـن المنطـق «المنقـذ الأعظـم» لأن الفلسـفة تتطلـب البرهـان المنطقـي، وليسـت تأليفًـا تمليـه المنافـع الإنسـانية كـما يريـد أصحـاب البراجماتـزم، والمنطق يـدرس جميع العلاقـات الممكنـة، وهـذه العلاقـات تأليفـات حـرة تحسـم بينهـا التجربـة فيؤخـذ بالعلاقـات المطابقـة للتجربـة ويغفـل مـا عداهـا، والعـالم الخارجـي متكـثر، وأصولـه أو مبادئـه ذرات هـي أحـداث، والمركبـات تتألـف مـن هـذه الأصـول، ولكـن للمركـب خواصـه وفعلـه فـلا يمكـن تصـوره كأنـه مجـرد مجمـوع. كـما يمثلهـا هـؤلاء الذيـن

ذكرناهـم تنقسـم إلى فرقتـين: فرقة هيجليـة ترى أن العالم يؤلف كلاً واحدًا وأن الأشـياء مترابطـة بالـذات بحيـث لا يـدرك شيء في ذاتـه مسـتقلاً عن غـيره، وفرقة تقبـل المعرفة كـما تبـدو في الوجـدان وتقـول إن الأشـياء مسـتقلة وإن العلاقـات متخارجـة بمـا فيهـا علاقـة المعرفـة بالمعـروف، وإن هـذه العلاقـات لا تغـير طبائـع الأشـياء، وإن موضـوع المعرفـة يمكـن لذلـك أن يكـون لا ذهنيًّـا إذ إن المعرفـة حضـور الـشيء للحـدس حضورًا مبـاشرًا، وهـذه الفرقـة الثانية تدعـى بفرقة الوجوديـة الجديـدة Neo-realism، ترمي إلى صيانـة المعرفـة الموضوعيـة وحيـاة الفـرد وغاياته.

الفصل الثالث

الفلسفة في فرنسا

(1) إميل دوركيم (1858 - 1917)

الفلسـفة الفرنسـية سـائرة في وجهاتهـا التـي صادفناهـا أثنـاء القـرن المـاضي، فالوجهـة الواقعيـة وجدت لهـا أنصارًا في إميـل دوركيـم وليفـي بـرول وغيرهـما مـن الأسـاتذة الاجتماعيـين، والوجهـة الروحيـة يمثلهـا علـماء ورياضيـون يبينـون مـا في العلـم الحديـث مـن تركيـب صناعـي يـدع المجـال مفتوحًـا أمـام الحرية والأخـلاق، وأشـهر هـؤلاء هـنري بوانـكاري وبيـير دوهيـم، ولكـن ممثلهـا الأكـبر هـنري برجسـون الـذي أقـام مذهبًـا تامًّا في الوجود والأخـلاق والدين، أما دوركيـم فيعد واضع علـم الاجتـماع المعـاصر، أهـم كتبـه: «تقسـيم العمـل الاجتماعـي» (1893)، و«قواعـد المنهـج الاجتماعـي» (1895)، و«الانتحـار» (1897)، و«الصـور الأوليـة للحيـاة الدينية» (1912)، و«التربيـة الخلقيـة» (1925)، وكان قـد أصـدر مجلـة «السـنة الاجتماعيـة» في 1896 وظـل يصدرهـا إلى 1913 بمعاونـة ليفـي برول وموس وهوبـرت وفوكوني وبوجلي وبسـيميان ودافي وهلبكـس وهـم أركان علـم الاجتماع في فرنسـا، وقد اسـتؤنف إصدار المجلـة سـنة 1925.

أخـذ دوركيـم عـلى نفسـه أن يقيـم علـمًا اجتماعيًّـا واقعيًّـا يختلـف عـن فلسـفة التاريـخ وعـن النظـر المجـرد في ماهيـة المجتمـع بـأن يقـصر غرضـه عـلى استكشـاف القوانـين التـي تربط ظواهر اجتماعية معينة بظواهر أخـرى معينة، كما يرتبط الانتحار

مثلاً أو تقسيم العمل بازدياد عدد السكان، وذلك باستخدام المناهج المألوفة في العلوم الطبيعية والتي ترجع إلى الملاحظة والاستقراء مع ما يقتضيه علم الاجتماع من تعديل طفيف يضيف إلى ملاحظة الحاضر ملاحظة الماضي أو التاريخ المقارن، ويجعل الاستقراء إحصاءً، إذ إن المذهب الواقعي لا يعترف بوسيلة أخرى لدراسة الإنسان، والمقصود بالظواهر الاجتماعية أنحاء الفكر والعاطفة والعمل الصادرة عن الناس بما هم أعضاء مجتمع، مثل الأخلاق والأديان والأنظمة السياسية والقوانين المدنية والتقاليد القومية والبدع الفنية والنظريات العلمية، وما إلى ذلك من مظاهر الحياة الإنسانية، هذه المظاهر اجتماعية بالذات يجدها كل فرد قائمة في بيئته ويتأثر بها تأثرًا قويًّا بوساطة فعل التربية وضغط المجتمع، حتى ليذهب هذا الضغط أحيانًا كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص، فإن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها فيتلاءم مع المجتمع ويندمج فيه، فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تفرض نفسها على الأفراد وتكرههم على الأخذ بها، كيف نفسرها؟

لقد تردد دوركيم بين قولين: أحدهما أن الأفكار والعواطف الاجتماعية صادرة عن «وجدان اجتماعي» متمايز من الوجدانات الفردية وأعلى منها: وهذا القول يجعل للظاهرة الاجتماعية وجودًا ذاتيًّا ولعلم الاجتماع موضوعًا خاصًّا به لا يشاركه فيه علم آخر، ولكن هذا القول يشخص كلاً مجموعيًّا، ودوركيم يعترف بأنه ليس في المجتمع سوى الأفراد، ويعرض القول الآخر وهو أن الوجدان الاجتماعي، ولو أنه جملة الوجدانات الفردية، فإنَّه يؤلف كلاً مغايرًا لها كما يؤلف التركيب الكيميائي شيئًا مغايرًا للعناصر، وهذا القول يرجع إلى أن الحياة الاجتماعية تولد في الفرد ظواهر نفسية من نوع خاص، وينافي تعريف الظاهرة الاجتماعية كما ذكرناه إذ يجعل منها ظاهرة نفسية فيرد علم الاجتماع إلى علم النفس[1].

---

(1) وبالفعل يذهب جبرييل تارد (أحد الاجتماعيين الفرنسيين المعاصرين) إلى أن ما يحدث هو أن يبتدع أحد الأفراد بدعة فيتبعها البعض بفعل الإيحاء والمحاكاة ويقاومها البعض بفعل اعتياد القديم، ثم تحدث ملاءمة تصير بها البدعة حالة اجتماعية.

على أن دوركيم يحرص على أصالة علم الاجتماع ويستمسك بتعريفه للظاهرة الاجتماعية، ويضع مذهبًا فلسفيًّا هو إحدى صور الفلسفة الحسية أو التجريبية أو الواقعية، فيذهب في مسألة المعرفة إلى أن المعاني والمبادئ العقلية نتاج الفكر المجموعي؛ فإنها كلية ثابتة إلى حد ما ضرورية لتنظيم التجربة (كما جاء عند كنط وسبنسر).

بينما التصورات الحسية جزئية متغيرة، فالمعاني والمبادئ تعلو على الفكر الشخصي كما يعلو المجتمع على الفرد، فمعنى النوع يتضمن معنى القرابة بين الأفراد، ومعنى الجنس يتضمن معنى القرابة بين الأنواع ومعنى ترتيبها بعضها من بعض، وليس في الطبيعة (كما يتصورها الحسيون) قرابة ولا ترتيب، ولكنهما أمران اجتماعيان، ومعنى العلة يتضمن معنى قوة موجدة ومعنى السلطة وهما معنيان اجتماعيان، ومعنى الكلي يتضمن مجموع الموجودات أو المجتمع، ومعنى الواجب يتضمن ما لسلطة الجماعة من قوة إكراهية، وهكذا يزعم دوركيم -كما زعم سبنسر- أنه يفض الخلاف الناشب بين الحسيين والعقليين بقوله إن المعاني والمبادئ مصنوعة من المجتمع غريزية في الأفراد.

وهو يفسر الأخلاق والدين على النحو ذاته سواء من جهة الصورة أو من جهة المادة، فمن الوجهة الصورية نحن نعتبر الفعل خلقيًّا متى كان مطابقًا لقانون مفروض، وكان غيريًّا لا أنانيًّا، وكان إراديًّا، وهذه الخصائص ترجع إلى المجتمع فإن الخاصية الأولى نتيجة النظام الذي تفرضه حتمًا كل جماعة، والخاصية الثانية نتيجة الإخلاص للجماعة الذي تفرضه الحياة فيها، والخاصية الثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أن استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة وشروطها، ومن الوجهة المادية نرى الأخلاق مختلفة باختلاف الزمان والمكان وسائر الظروف، أيْ نراها تابعة لأحوال المجتمعات التي تخترعها وتفرضها على الأعضاء، فإن لكل مجتمع أخلاقه هي مظهر أحواله، ولا محل لتسويغ الأخلاق بتركيب فلسفة أخلاقية، وأما الدين فقديم كالاجتماع: كان صورته الأولى وتطورا معًا، بدأ الدين بأن تصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تمنحها ما لها من قوة، ثم تشخصت هذه

القـوة في الطوطـم أولاً وفي الإلـه الواحـد أخـيراً، فكانـت لنا فكرة الله كموجود شـخصي مقدس؛ فإن هذه الفكرة ليسـت مسـتفادة مما نشـعر به من قوة باطنة، ولا مكتسـبة بالاسـتدلال، ولكنهـا اجتماعيـة، والديـن أقـوى مظاهر الحيـاة الاجتماعية وأعمهـا، إليه ترجـع الصـور التـي انتظمـت بهـا المعـارف الإنسـانية، إذ إنه الينبـوع الـذي تفيض منه القـوة الجسـمية والقوة المعنويـة في أفعال الحياة المشـتركة.

هـذا الموقـف يسـتهدف للانتقـادات نفسـها التـي توجههـا إلى سـائر المذاهـب التجريبيـة: إن المشـابهات التـي توحـي بالمعـاني الكليـة متحققـة في الجـماد وفي النبات وفي الحيـوان وفي حياتنـا الاجتماعيـة، فلا يمكـن أن يقال إن الحيـاة الاجتماعية مصدرها الوحيـد، ثـم إذا كانـت الحيـاة الاجتماعيـة قـد انتظمـت على أنحـاء كلية فـلا يخلو إما أن يكـون ذلـك بنـاءً عـلى معـانٍ سـابقة في أذهان بنـي الإنسـان أو بناءً على مشـابهات وجدوهـا بينهـم، وفي كلا الحالـين تكـون المعـاني راجعـة إلى غـير الحيـاة الاجتماعيـة.

وإذا كانـت الأخـلاق عـلى مـا يقـول دوركيم من الاختـلاف والتغير، فكيـف نعلل ما يبـدو لبعضها مـن ضرورة عند جميـع الجماعات؟

ويفـسر دوركيـم المؤسسـات والقواعـد الاجتماعيـة طبقًـا لنظريـة التطـور، فيبـدأ بأبسـط الصـور ويسـمي الجماعـات التـي تلاحـظ عندهـا هـذه الصـور «البدائيـة»، في حـين أن المنهـج العلمـي يقـضي بالقـول بـأن الحالـة المسـماة «بدائيـة» هـي أبسـط ما وصـل إلى علمنـا مـن حالات، لا أنها الحالـة الأولى تاريخيًّا، إذ قد تكون الإنسـانية بدأت عـلى حالـة عقليـة متقدمـة، وقـد تكـون الجماعات التـي نعتبرهـا الآن بدائيـة منحدرة مـن جماعـات متحـضرة زالـت عنهـا الحضـارة، فالاجتماعيـون يعـدون البسـيط قديمًـا وليـس هـذا ضروريًّـا، ويعتقـدون أنهـم يؤيـدون مذهـب التطـور وهـم إنّمـا يقبلونـه مبدئيًّا.

(2) ليفي برول (1897 - 1939)

كان أسـتاذًا لتاريـخ الفلسـفة، ولـه في هـذا البـاب كتـاب عـن «أوجسـت كونـت» ودراسـات أخـرى، ونـاصَر المذهـب الاجتماعـي بكتبـه الآتيـة: «فلسـفة الأخـلاق وعلـم الأخـلاق» (1903)، و«الوظائـف الفكريـة في الجماعـات الدنيـا» (1910)،

و«العقليـة البدائيـة» (1922)، و«الـروح البدائيـة» (1927)، و«الفائـق الطبيعـة والطبيعـة في الفكـر البـدائي» (1931). في كتابـه عـن الأخلاق يريد أن ينظـر إلى الأفعال الإنسـانية عـلى أنهـا ظواهـر طبيعيـة وحسـب، فينتقد فلسـفة الأخـلاق، ويقـترح بديلاً منهـا علـمًا للأخـلاق، ويرجـع نقده إلى ثلاثـة أمور: الأول أن فلسـفة الأخـلاق تزعم أنها علـم معيـاري يعـين مـا ينبغـي أن تكـون عليـه الأفعـال الإنسـانية، في حـين أن العلـم دراسـة وصفيـة للظواهـر وقوانينهـا، ففكـرة العلم المعيـاري تنطوي على تناقـض، الأمر الثـاني أن الفلاسـفة مختلفـون في المبـادئ متفقـون مـع ذلـك في قواعـد السـلوك، وهـذا يـدل عـلى أنـه لا يوجـد بـين القواعـد وبـين المبـادئ التـي يدعـون أنهـم يسـتنبطونها منهـا صلـة منطقيـة، الأمـر الثالـث أن الفلاسـفة يضعـون قضيتـين لا يمكـن قبولهـما: الواحـدة أن هنـاك طبيعـة إنسـانية فرديـة واجتماعية هـي واحدة في كل زمـان ومكان ومعلومـة لهـم إلى حـد كبير يسـتطيعون معـه أن يعينوا لهـا القواعد الملائمـة لكل حالة مـن حـالات الحيـاة، والحقيقـة أن التبايـن شـديد جـدًا بـين النـاس أفـرادًا وجماعـاتٍ، والقضيـة الأخـرى أن الضمـير شيء مطلـق وأنـه يمكـن تبريـر أوامـره تبريـرًا منطقيًّا، مع أن علـم الاجتـماع يقيـم الدليـل عـلى أن الضمير نتاج الأيـام وأن معانيـه ومبادئه وليدة تجـارب وعـادات تختلـف نشـأة وقِدَمًـا اختلافًـا شـديدًا جـدًا، أمـا علـم الأخـلاق فإنـه يـدرس الأفعـال الإنسـانية وقوانينهـا كما تقع عليهـا الملاحظة المبـاشرة ويوردها التاريخ، وينتهـي إلى أن الأخـلاق مظهـر للجماعـة تابـع لماضيهـا وديانتهـا وعلومهـا وفنونهـا وعلاقاتهـا بالجماعـات المجـاورة وحالتهـا الاقتصاديـة؛ وإذن فالأخـلاق تختلف باختلاف الجماعـات وأحوالهـا والأخـلاق جميعًـا طبيعيـة، سـواء في ذلـك أخلاق الأقـوام المنحطة وأخـلاق الأمـم المتمدينـة، ولمّـا كانـت الجماعـة لا تسـتقر عـلى حـال واحـدة، فيلزم أن أخلاقهـا متطـورة حتـمًا بتطـور العوامـل الاجتماعيـة، وفائـدة علـم الأخلاق أنه يسـمح لنـا بتكويـن «فـن خلقـي» أيْ جملـة مـن القواعـد تعالـج بهـا أحوالنـا، دون أن يكـون لهـذه القواعـد صفـة الإلـزام، ودون أن يكـون لأفعالنـا قيمة ذاتيـة يعبر عنهـا بالخير أو بالشر.

وفي كتبـه الأخـرى يذهـب إلى أن المتوحشـين لا يفكـرون بمعـانٍ محـدودة يتضمـن بعضهـا بعضًـا أو يناقـض بعضهـا بعضًـا، ولكنهـم يفكـرون بصـور خياليـة ولا يراعـون

مبدأ عدم التناقض، وأن هذا لون من التفكير سابق على تفكيرنا المنطقي فتفكيرنا المنطقي صناعي، وأن التفكير البدائي هو التفسير الوحيد للاعتقاد بما فوق الطبيعة، ذلك الاعتقاد بأن الأشياء حاصلة على قوى خفية تستطيع إحداث السعادة أو الشقاء، وما يلزم عنه من تكريم تلك القوى واحترام التقاليد والخوف الديني أن يضطرب نظام المجتمع إذا أهملت الجماعة عباداتها وتقاليدها.

ولم يكن ليفي برول مبتكرًا في أقواله هذه، فإنها أقوال الحسيين من عهد بعيد أيدها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح وهو جالس إلى مكتبه، ولسنا بحاجة إلى الرد على نقده لفلسفة الأخلاق وقد طالما رددنا على مثله في سياق هذا الكتاب، أما رأيه في تفكير المتوحشين فقد خالفه فيه بعض الاجتماعيين، ورد عليه برجسون في كتابه «ينبوعا الأخلاق والدين» ص 159 - 169، من الطبعة الأولى، وانتهى هو إلى الإقرار بأن هذا التفكير يفسر بالجهل والغرض والتسرع وما إلى ذلك من أسباب الخطأ المعروفة، وأن المتوحشين لا يجهلون المبادئ الأولية ولكنهم يسيئون تطبيقها كما يسيء تطبيقها أطفالنا والجهلاء منا.

(3) هنري بوانكاري (1854 - 1912)

هو واحد من فريق من العلماء يتابعون نقد رنوفي وبوفرو للمعرفة العلمية، وله في هذا النقد كتب مشهورة هي: «العلم والفرض» (1902) و«قيمة العلم» (1905) و«العلم والمنهج» (1909) و«خواطر أخيرة» (نشرت بعد وفاته 1913). وهو يذهب إلى أنه ليس للنظريات العلمية ما يدعيه لها المذهب الواقعي من قيمة مطلقة، ففي تطبيقها، ولا سيَّما على الظواهر المستقبلة، يوجد دائمًا إمكان للتغير، ويوجد أحيانًا كثيرة ضرب من عدم المطابقة قد يسمح بتصور تفسير آخر، فالنظرية العلمية قائمة دائمًا على قدر من الفرض، وما النظريات التي يقال إنها «حقيقية» إلا «أنفع» النظريات أيْ التي تبسط للعالم عمله وتعطيه أجمل صورة من الكون؛ ذلك بأن النظريات رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهَدة بين الظواهر، حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكونا كلتاهما أداة

نافعة للبحث، ويمكن أن تكون إحداهما أنفع من الأخرى؛ فبالنسبة إلى إدراكنا للأشياء نجد أن المكان الإقليدي ذا الأبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة في الهندسات اللاإقليدية وليس له غير هذه الميزة، ونظرية كوبرنك مجرد فرض وهي لا تمتاز عن نظرية بطليموس إلا بأنها أبسط وأنفع، وقد قلنا (199 ي) إن السبب في هذا الموقف هو أن العلماء صاغوا نظرياتهم في شكل رياضي، ولاحظنا أن هذه الصياغة كانت ممكنة في علم الطبيعة فقط لبساطة المادة وكثرة الإمكانيات في تنوع الحركة، ولكنها غير ممكنة في علم الحياة وعلم النفس حيث يعود العقل إلى تحري خصائص الأشياء وإقامة نظريات «حقيقية».

(4) بيير دوهيم (1861 - 1916)

يلتقي مع بوانكاري في القول بنسبية العلم الحديث، وقد فصل رأيه وأورد عليه الأمثلة والشواهد في كتاب معروف عنوانه «النظرية الفيزيقية.. موضوعها وتركيبها» (1906)، وفي كتاب آخر اسمه «نظام العالم.. تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون إلى كوبرنك» في خمسة مجلدات (1913 - 1917)، عرض هذه المذاهب عرضًا وافيًا فإذا بها ترجع إلى مذهبين: أحدهما أن النظرية العلمية تفسير حقيقي للظواهر، كالمذهب الآلي عند قدماء فلاسفة اليونان وعند ديكارت، وهذا يجعلها ميتافيزيقية أو يربطها بنظرية ميتافيزيقية، والآخر أنها مجرد تصور للظواهر وقوانينها لا يدعي النفاذ إلى جواهر الأشياء، وهذا يجعلها افتراضًا ليس غير، كالنظريات الفلكية التي نبتت في مدرسة أفلاطون وسائر النظريات الطبيعية الرياضية التي تتالت بعد ذلك، والكتاب مرجع جليل في تاريخ العلوم ومنها العلم الإسلامي وقد وقف عليه المؤلف من الترجمات اللاتينية في العصر الوسيط.

(5) هنري برجسون (1859 - 1941)

وُلد في باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من إنجلترا، كان في المدرسة الثانوية تلميذًا نابهًا أظهر استعدادًا نادرًا للعلوم، ولكنه اختار الفلسفة، وتخرج

في مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين، منهم إميل برترو، ونجح في مسابقة الأجريجاسيون (1881) فعُيِّن مدرسًا للفلسفة في مدارس ثانوية بالأقاليم، ثم بباريس (1889) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراه، فعُيّن أستاذًا في «الكوليج دي فرانس» (1901) حيث قضى خمس عشرة سنة يلقي المحاضرات أمام جمهور عديد معجب أشد الإعجاب، ولمّا أُعلنت الحرب العالمية الأولى أرسل بمهمة إلى أمريكا، ولمّا كوّنت جمعية الأمم لجنة للتعاون الفكري مؤلفة من اثني عشر عضوًا انتخب هو رئيسًا وظل يشغل منصبه هذا إلى سنة، 1925، ثم أصابه مرض أقعده إلى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلي.

بدأ بأن كان ماديًّا على مذهب سبنسر، ولكن التفكير في الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعي، وإن هذه الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب وجاءت رسالته للدكتوراه «محاولة في الوقائع المباشرة للوجدان» (1889) معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتتا إليه الأنظار، فتنفس كثيرون الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية والجبرية، ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيمًا من زعماء الروحية[1]، ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع في ذلك كتاب «المادة والذاكرة» (1896) وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع، ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة التامة أيضًا، وأنه يستطيع أن يطبق نظريته في الروح على الكون أجمع، فكان هذا موضوع كتاب «التطور الخالق» (1907) الذي كان له وقع عظيم، ثم عكف على دراسة الأخلاق والدين، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه «ينبوعا الأخلاق والدين» (1932) فكان وقعه أعظم، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصوف المسيحي، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوي عرضًا شاملاً للمذهب يضاف إليها كتيب في «الضحك» أو «محاولة في دلالة المضحك» (1900)، وكتاب «في الديمومة والتقارن» (1922) وضعه بمناسبة نظرية إينشتين في النسبية، ومقالات

(1) رسالته الثانية محررة باللاتينية وعنوانها «نظرية أرسطو في المكان».

ومحاضرات نشر بعضها بعنوان «الطاقة الروحية» (1919) والبعض الآخر بعنوان «الفكر والمتحرك» (1933)، وفي هذا المجلد الثاني مقالات مهمة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه، وهي: «الحدس الفلسفي» (ف 4)، و«إدراك الغير» (ف 5)، و«مدخل إلى الميتافيزيقا» (ف 6).

«الوقائع المباشرة للوجدان» تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة، أيْ تقدُّم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التي هي كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة، والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو «ديمومة» durée لا تحتمل رجوعًا إلى الماضي وعودة ظروف بعينها، ولا توقعًا للمستقبل ضروريًّا، كما تحتمل الظواهر المادية، فعلم النفس المادي الذي يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها «علمية» يخلط خلطًا شنيعًا بين الإحساس الذي هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقي وزيادته ونقصانه، والواقع أن لا نسبة ألبتة بين الحدين، فالحياة النفسية كيف بحت مباين للكم، على حين أن المادة متجانسة في جميع أجزائها، موجودة بجميع أجزائها معًا، باقية هي هي، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير، وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التي تصاحبها أو تترجم عنها، وهذه الظواهر الجسمية هي المقيسة في الواقع، فنقيس السرور أو الغضب مثلاً بالمساحة المنفعلة من جسمنا، وهما في الحقيقة كيفيتان خالصتان، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس انطباق مكان على مكان، وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانسًا يسمح بقياسها، وطريقته في ذلك أنه يسمي حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها ومرتبة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار، ومن هنا تنجم الصعوبات في مسألة الحرية؛ فإننا نتصور دواعي العمل كأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض، فتفرض

أن الحريـة قـوة أخـرى ناشـئة مـن لا شيء هي التي تحـدث الفعل أو تمنعـه، والحقيقة أن ليـس في عـالم النفـس آليـة وجبريـة، إذ إن الديمومـة كيفٌ محض وليسـت مركبة من أجـزاء متجانسـة قابلـة لأن تتطابـق، كـما أنّـه ليـس في عـالم النفـس خلـق مـن لا شيء مقطـوع الصلـة بالمـاضي، ولكـن الحريـة عـين صيرورة الأنـا، والفعـل الحر تقـدم متصل يبـدأ بـضرب مـن العـزم ثم ينمـو هذا العزم وينضج مـع النفس كلهـا إلى أن يصدر عنها كـما تسـقط الثمـرة الناضجـة من الشـجرة، فالخطـأ الأكبر قائـم في الترجمة عـن الزماني بالمـكاني وعن المتعاقـب بالمتقارن.

ولكننـا لا نـرى أن برجسـون أفلـح في إثبـات الروح والحريـة، أجل إن إبـاء الظاهرة النفسـية للقيـاس يـدل عـلى أنهـا صـادرة عـن مبـدأ مغايـر لـلمادة، ولا يـدل عـلى أن هـذا المبـدأ مفـارق لـلمادة: إن الإحسـاس والانفعـال والتخيـل والتذكـر ظواهر نفسـية وفسـيولوجية معًـا تتـم في الأعضـاء وبالأعضـاء، فمحـال أن تصـدر مـن غـير مشـاركة الجسـم، وقـد غـالى برجسـون في رفضـه إضافة الشـدة إلى الظاهر النفسـية ظنًّـا منه أن الشـدة لقبولهـا التفـاوت قابلـة للقيـاس كالكميـة، والواقـع أن الكيفيـة تختلـف شـدة، يشـهد بذلـك الفضيلـة والملكـة العلميـة أو الفنية، فإنها تتفـاوت درجـةً وتمكنًا دون أن يمكـن تقديـر هـذا التفـاوت تقديرًا عدديًّـا، أمّا أن العقـل قوة تقيـس وأن مجاله المكان وحسـب، فنظريـة سـيفصل برجسـون القـول فيها ويبـين دلائلها عنـده، وسـنعود إليها، وأمـا أن الحريـة هـي التلقائية فهذه خلـط بين الاثنتين: إن التلقائية مشـتركة بين جميع الأحيـاء بـل بـين جميـع الأجسـام، فلـئن كان الجـماد لا يتحـرك إلا بفعـل خارجـي فإنـه متـى تحـرك كانـت حركته بفعـل باطن ذاتي، إذ يمتنـع أن تكون الحركة شـيئًا ينتقل من المحـرك إلى المتحـرك ويعمـل فيـه، وعلى ذلـك ليس القول بـأن الفعل الحـر فعل تلقائي بمميـز لـه مـن الفعـل الآلي، ولا بمفيـد معنـى الحريـة الـذي هـو الاختيار المـروي لفعل مـع اسـتطاعة عـدم اختياره أو اسـتطاعة اختيار ضـده، ولكن مثل هـذا الاختيار يقتضي جوهـرًا ثابتًـا مغايـرًا للظواهـر متحكـمًا فيهـا، وقـد ارتـضى برجسـون نظريـة في العقـل تبطـل الاعتقـاد بالجوهر كما سـنرى.

لمّـا عـاد إلى مسـألة الـروح في كتابـه «المـادة والذاكـرة» عـرف الـروح بأنهـا ديمومـة

وذاكـرة، وميَّـز بـين نوعـين مـن الذاكرة: ذاكـرة هي عـادة مكتسـبة بالتكرار ولهـا جهاز محـرك في الجهـاز العصبـي، مثـل الذاكـرة التـي تعـي شـعرًا أو نـثرًا محفوظًـا عـن ظهر قلـب، وذاكـرة بحتـة هـي تصـور حادثـة انطبعـت في الذهـن دفعـة واحـدة واحتفظت بخصائصهـا وتاريخهـا، مثـل تذكـري أني حفظـت قصيـدة، الذاكـرة الأولى تـردد الماضي والثانيـة تتصـوره، وهـي الذاكـرة الحقـة، وهـي لا تحفـظ في الجسـم، ونحـن نحفـظ جميـع الصـور ونحمـل ماضينـا بأكملـه في أدق تفاصيلـه، فالذاكـرة هـي الروح نفسـها بمـا هـي حيـاة وديمومـة، ولكـن الذكريـات محفوظـة في حالـة أشـباح غير منظـورة، إذ إن الشـعور خاصيـة الحـالات النفسـية الماثلـة الآن الفاعلـة الآن فحسـب، ومـا ليس بفعل فـلا يخـص الشـعور وإن كان لا ينقطـع عـن الوجـود عـلى نحـو مـا، وحياتنا الشـعورية موجهـة إلى العمـل، ويبقـى ماضينـا وراءهـا في حالـة ذكريـات بحتـة غـير مشـعور بها، عديمـة الصلـة بالحـاضر عديمـة الفائـدة العمليـة، ويتضح هـذا بالنظر في الأحـلام، فإنها تتنـاول ماضينـا كلـه ولا تقتـصر عـلى حالـة حـاضرة معينـة يحدهـا الانتبـاه والاهتـمام كـما يحـدث في اليقظـة، وتظهـر الصـور في مجـال الشـعور كلـما أحوجنـا إليهـا العمـل، ومهمـة الجسـم هـي أن يجـيء بهـا إلى هـذا المجـال فيحـول الصـور التـي بالقـوة إلى صـور بالفعـل، فإن الجسـم «مركز عمـل» هو «ممر الحـركات الصادرة والـواردة، وأداة الوصـل بـين الأشـياء المؤثـرة فينـا ومـا نؤثـر فيـه من أشـياء»: «ليـس بوسـعه أن يحفظ صـورًا ولا أن يبعـث صـورًا، ولكنـه يوفـر للصـور الوسـيلة كي تصـير ماديـة وتعـود إلى الشـعور، وفي حالـة فقـدان الذاكـرة ليسـت الروح هـي المعتلة بل الدمـاغ، وليس هناك محـو للذكريـات بـل اضطـراب في الأجهـزة المحركـة»، وتبعًـا لذلـك يقلـب رأي الماديـين رأسًـا عـلى عقـب؛ فإنهـم يعتبرون الجسـم هـو الموجود حقًّـا ويعتبرون الشـعور ظاهرة عارضـة ويعتـبرون الطرفـين متوازيين، والحقيقة أن الشـعور في المحل الأول وأن الجسـم آلتـه.. تلـك أهـم قضايـا الكتاب، وهي تـدل على أن برجسـون ثنائي مثل ديـكارت يضع الـروح والجسـم الواحـد بـإزاء الآخـر ولا يفطـن إلى أن جسـم الحـي يحيـا ويشـترك في الإحسـاس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسـلفنا، وأن تمايز الروح والجسـم لا يسـتتبع انفصالهـما واسـتقلال الواحـد عـن الآخـر في الوجـود والفعل.

خصائـص الحيـاة النفسـية متحققـة في الحيـاة الناميـة أيضًـا، وكتـاب «التطـور

الخالـق» يحـوي دفاعًـا متينًـا عـن هـذا الـرأي وتفسـيرًا لـلآراء الـواردة في الكتابـين السـالفين، يقـول برجسـون: ليـس الكائـن الحـي مجـرد مركـب مـن عناصر سـابقة كما يـرى الآليـون ولكـن الحيـاة شيء غير العنـاصر وشيء أكثر من العنـاصر، إن الكائن الحي «يـدوم» ديمومـة حقـة، فإنـه يولـد وينمـو ويهـرم ويمـوت، وهـذه ظواهر خاصـة به لا تبـدو بـأيّ حـال في المـادة البحتـة، وليسـت الأنـواع الحية ناشـئة مـن أصول متجانسـة نمـت وتحولـت بتأثـير القـوى الفيزيقيـة والكيميائيـة عـلى ما شـاءت الصدفـة العمياء: هـذا وهـم مـن الآليـين، فإنهـم ينظـرون إلى الكائنـات الحيـة فيحللونهـا بالفكـر إلى بسـائط ويجعلـون مـن هذه البسـائط المعقولة أصـولاً تاريخية، على حـين أن العضو في الكائـن الحـي «وحـدة مركبـة مـن آلاف الخلايـا المختلفـة مرتبـة ترتيبًا معينًـا»؛ فكيف انضمـت هـذه الخلايـا العديـدة بالترتيـب المطلـوب؟ ثـم إن الكائـن الحي، مـن جهته، وحـدة مركبـة مـن أعضـاء تتكـون بالنمو مـن الداخل فكيف يمكـن الادعاء بـأن الكائن الحـي تكـون بالإضافـة مـن الخارج على ترتيب معـين في أزمنة متطاولة؟ ثـم إننا نلاحظ في سلاسـل مختلفـة مـن الأحيـاء منفصلـة منـذ عهـد بعيـد وحـدة تركيـب في أعضـاء معقـدة غايـة التعقيـد، كالشـبكية مثـلاً: فكيـف اتفـق لمثـل هـذه السلاسـل أن تنتهـي إلى نتائـج متشـابهة في نقـط مختلفـة مـن المـكان والزمـان؟ بَيْـدَ أنّ هـذا النقـد موجـه إلى التطـور الآلي كـما تصـوره داروين وسـبنسر لا إلى التطـور إطلاقًـا ونحـن نشـاهد الأحيـاء مراتـب بعضهـا فـوق بعـض: فكيـف نفسر ظهورهـا إلى الوجـود؟ إن في بعـض النبـات تطـورًا فجائيًـا يسـمح لنـا بـأن نتصـور أن كل نـوع مـن الأنـواع الحيـة قد صدر دفعـة واحـدة عـن «نـزوة حيـة» مـن وجـدان شـبيه بوجداننـا وأعـلى منـه: «في وقـت مـا وفي نقـط مـا مـن المـكان نبـع تيار حـي واجتـاز أجسـامًا كوّنها عـلى التـوالي وانتقل مـن جيـل إلى جيـل وانقسـم بـين الأنـواع الحيـة وتشـتت بـين الأفـراد دون أن يفقـد شـيئًا مـن قوتـه بـل إنـه يـزداد قوة كلـما تقدم، ويـزداد شـعورًا؛ فهـو في النبات سـبات وخمـود، وفي الحيـوان غريـزة، وفي الإنسـان عقـل، وهـذه طبقـات مختلفـة بالطبيعـة لا بالدرجـة فقـط، أمـا المـادة فقـد نشـأت مـن وهـن التيـار الحيـوي أو توقفـه، فـما هـي إلا شيء نفـسي تجمـد وتمـدد، كـما نشـاهد في أنفسـنا حـين نـدع فكرنـا يجـري اتفاقًـا فيتبـدد في آلاف مـن الذكريـات تتخـارج وتنتـشر فتتراخـى شـخصيتنا وتتنـزل

في اتجـاه المـكان، أو كـما نشـاهد المـاء يندفـع مـن النافـورة ويرتفـع خطًّـا كثيفًـا دقيقًا ثـم يهبـط عـلى شـكل مروحـة وقـد انفصلـت نقطـه المتراصـة وتباعدت وتسـاقطت في مسـاحة أوسـع، فالمـادة شيء نفـسي متراخٍ صار متجانسًـا وقابـلاً محضًا وحـدًّا أدنى من الوجـود والفعـل، والعـالم أجمـع ديمومـة أيْ اخـتراع وتجديـد وخلق وتقـدم متصل».

الآن نسـتطيع أن نفهـم حقيقـة المعرفـة الإنسـانية؛ فمتـى كانـت الصـيرورة عـين الوجـود وعـين نسـيج الأنـا، كان الثبـات ظاهريًّـا أو نسـبيًّا، ولم يعـد هنـاك أشـياء أو جواهـر بـل عـاد الوجـود أفعـالاً وحسـب، وعـادت الأشـياء والأحـوال مشـاهد يجتـزئ بهـا عقلنـا مـن الصـيرورة، وكانـت معانينـا ناشـئة مـن هـذه التجزئـة، ونحـن نميـل طبعًـا إلى تجميـد مشـاعرنا لنعـبر عنهـا باللغـة، ومـا المعنـى الـكلي إلا اسـم يطلق على ذكريـات تؤلـف موقفًـا معينًا بـإزاء طائفة من الأشـياء هي التي يطلق عليها الاسـم، إن العقـل عاجـز عـن تصـور الحركـة وعن تفسـيرها، وهـو لا يفهم حـق الفهـم إلا الجامد القابـل للقيـاس، وحالمـا يتنـاول الزمـان والكيـف يترجـم عنهـما بلغـة المـكان والكـم، وهـو يسـتخدم معـاني محـدودة ثابتـة لا تصيـب شـيئًا مـن إنّيّـة الموضـوع أو فرديتـه ولا تسـاوق الموضـوع في ديمومتـه، هـو قـوة التفكـير المجـرد المسـتدل، هـو منبع حجج زينـون المنكـرة للحركـة والكـثرة، وقلـما يعجـز عـن التدليـل عـلى قضيتـين متناقضتـين، فالمعرفـة الحقـة حـدس يـدرك الموضـوع في ذاته، ولكننا لا نـزاول هذا الحـدس إلا نادرًا بسـبب مـا يقتضيـه مـن توتـر النفـس في مجهود شـاق مؤلم للنفـاذ إلى باطـن الموضوع ومتابعتـه في صيرورتـه، أمـا العقـل فقـد خلقه التيـار الحيوي للعمـل لا للنظر كما خلق الغريـزة في الحيـوان، الغريـزة قـوة اسـتخدام آلات عضويـة بـل قـوة تكوينهـا، والعقـل قـوة صناعـة آلات غـير عضويـة، الغريـزة إحسـاس لا اسـتدلال، وهي تعمـل دون تردد ولا تربيـة، وتعمـل عـلى نحـو معـين، والعقل بحاجـة إلى التربيـة والتروية، ولكـن مجاله أوسـع بكثـير.. مـن هذه الأقـوال نتبين أن برجسـون يتصور العقل عـلى طريقة ديكارت فيظـن وظيفتـه مقصـورة عـلى إدراك معانٍ واضحة متميـزة على مثال المعـاني الرياضية وأنـه لا يـدرك القـوة والحركـة والحيـاة فـيرد النبـات والحيـوان وجسـم الإنسـان مجرد آلات، فـإذا مـا رأى برجسـون بطـلان هـذه النتيجـة اتهـم العقـل ذاته واصطنـع مذهبًا لا عقليًّـا والتمـس المعرفـة الحقـة في حـدس لا نـدري مـاذا يحـدس والوجـود صـيرورة محضـة خلـو مـن ماهيـات تدرك.

التيار الحي الخالق للروح والمادة هل يكون الله؟

إنـه لشـبيه باللـه، وكثير من عبارات برجسـون يـؤدي هذا المعنـى إلى ذهن القارئ، منهـا قولـه: إن فكـرة الخلـق تغمـض بالكليـة إذا فكرنـا في «أشـياء» مخلوقـة و«شيء» يخلـق؛ أمـا أن يتضخـم الفعـل كلـما تقـدم وأن يخلـق كلـما تقـدم، فهـذا مـا يشـاهده كل منَّـا حـين ينظـر إلى نفسـه وهـو يفعـل. وقولـه: إذا كان الفعـل الـذي يتـم في كل مـكان مـن نـوع واحـد فإني أعـبر تعبـيرًا مختصرًا عن هـذا الشـبه الغالب حـين أتحدث عـن مركـز تنبـع منـه العـوالم كـما تنبـع الصواريـخ مـن باقـة عظيمـة، عـلى ألّا أقصـد بهـذا المركـز «شـيئًا» معينًـا بـل أقصـد به نبعًـا متصلاً، فالله على هـذا التعريـف، ليس حاصلاً عـلى شيء تـام، ولكنـه حيـاة غـير منقطعـة وفعـل وحريـة، وخلقـه، عـلى هـذا التصـور، لا خفـاء فيـه، فإننـا نحسـه في أنفسـنا حالمـا نعمل بحريـة، «وعلى هـذا يكون برجسـون مـن أصحـاب وحـدة الوجـود، ولكنـه أعلـن إلى أحـد النقـاد أنـه في العبارات المذكـورة وأمثالهـا «يتحـدث عـن اللـه باعتبـاره الينبـوع الـذي تخـرج منه عـلى التوالي -بفعـل حـر- التيـارات التـي يكـون كل منها عالمًـا، وأن الله مِـنْ ثَمَّة متمايـز منها»، هذا الإعـلان ينسـخ القـول بأنـه ليـس هنـاك شيء خالـق وشيء مخلـوق، ولا يتفـادى وحدة الوجـود مـن حيـث إن الخلـق عنـده نبـع وصـدور عـن ذات اللـه فيكـون المخلوق من عـين ماهيـة اللـه، ولكن برجسـون -منـذ ذلـك التاريخ- يذكر اللـه كأنه موجـود مفارق للتيـارات والعـوالم، ونحـن مضطـرون أن نسـلم بهـذا القصـد مـع مـا نجـد مـن صعوبة الملاءمـة بينـه وبـين المذهـب.

ولكـن مسـألة تقـوم حينئـذ وهـي هذه: كيـف نعلـم أن اللـه موجود وأنـه متمايز مـن العـالم؟ لا مجـال للتدليـل العقلي على وجود الله في فلسـفة تنكر عـلى العقل قيمة النظريـة في معانيـه ومبادئه، والواقع أن برجسـون ينتقد الأدلة السـلفية ويرفضها رفضًا باتًـا، فدليـل المحـرك الأول مسـتبعد مـن جـراء مبـدأ المذهـب أنـه ليـس يوجـد سـوى حركـة بغـير محـرك ولا متحـرك، ودليـل العلل الغائيـة يتنافى مـع المذهـب كذلـك، فأولاً الغائيـة تعـين صـورة المسـتقبل ونحـن نعلـم أن الديمومـة خلـق متجـدد، ثانيًـا الغائية تشـبه عمـل الطبيعـة بعمـل الصانـع الإنسـاني يركـب قطعًـا وأجـزاء ليحقـق نموذجًـا،

بينـما الطبيعـة تكـون أو تعضون وتخـرج الكائن الحي بأكمله من خليـة تتكثر، والدليل المسـتمد مـن نظـام العالم سـاقط هو أيضًـا: أين النظـام؟ إذا دققنا النظـر في العالم «بدا الفشـل كأنـه القاعـدة، وبـدا النجـاح كأنـه الاسـتثناء وكان دائمًـا ناقصًـا»، «إن النـوع والفـرد لا يفكـران إلا في ذاتهـما فينشـأ مـن هنـا خـلاف مع سـائر صـور الحيـاة، فليس يوجـد التناسـق في الواقـع»، ثـم إن النظام ليس شـيئًا حادثًا ممكنًا مجـرد الإمكان حتى يطلـب تفسـيره، بـل من الـضروري أن يوجد نظام مـا، والاضطراب المطلـق غير معقول.

هـذا النقـد للأدلـة عـلى وجـود اللـه ليـس بأقوم مـن النقـود الكثـيرة التي سـبقته، إن دليـل المحـرك الأول لا يسـتبعد إلا في مذهـب ينطـوي على التناقـض إذ يقول بحركة صرفـة دون شيء يحـرك ولا شيء يتحـرك ولا شيء إليـه يتحـرك، ودليـل الغائيـة قائـم إذ لـولا الغايـة لمـا كانـت الحركـة أو وقعنـا في التناقـض المذكـور الآن، لـذا دعـا أرسـطو الغايـة «علـة العلـل»، والـشيء المنظـم مفتقـر إلى منظـم سـواء أحـدث بتركيـب أجـزاء أو بتعضـون، ففـي الحالتـين الأجـزاء (أو الأعضـاء) تابعـة لنظـام الـكل والـكل مـع ذلك لا يوجـد إلا بهـا فـلا بـد مـن سـبق وجـود فكـرة الـكل في عقـل مـا، أو ليـس يسـتخدم برجسـون مبـدأ الغائيـة في مناقشـة التطـور الآلي؟ وأيّ التصوريـن أمعـن في البطـلان: تصـور الموجـود يُركّـب مـن أجـزاء تضـاف شـيئًا فشـيئًا، أو تصـوره يخـرج كلـه دفعـة واحـدة دون غـرض سـابق، وكيـف يـرد دليـل النظـام بعـد مـا تقدم؟

إن انتظـام الكائنـات كل عـلى حـدة أمـر لا شـك فيـه، وانتظامهـا فيـما بينهـا هـو الغالـب، وليـس ينهـض الاضطـراب أو مـا يبـدو كذلـك حجـة عـلى النظم حيثـما يوجد النظـام، وكيـف ينكـر فيلسـوفنا وجـود النظـام ثـم يقـول إن النظـام ضروري؟ إمـا هذا وإمـا ذاك.

إذا كانـت الأدلـة عـلى وجـود اللـه غـير ناهضـة فكيـف نعرف اللـه؟ لا يبقـى لدينا سـوى التجربـة، والواقـع أن برجسـون يدعـي إقامـة ميتافيزيقـا تجريبيـة مبدؤهـا أن كل موجـود فهـو بالـضرورة موضـوع تجربـة حاصلـة أو ممكنـة، ويرى أن لدينـا تجربة إلهيـة فيقـول: «إن حـدس ديمومتنـا يصلنـا بديمومة تتوتر وتتركـز وتزداد اشـتدادًا حتى

تكون الأبدية في الحد الأقصى»، وأبدية الله ديمومة كذلك، وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله ثابت مستكفٍ بنفسه فيقول: «ولكن الموجود الكافي نفسه ليس غريبًا عن الديمومة بالضرورة»، و«إن في الحركة لشيئًا أكثر مما في الثبات»، إن إله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله المجرد المجمد! وهكذا يطبق برجسون فلسفة الصيرورة إلى النهاية، ويستعيض عن الإله الثابت بإله متغير، أيْ إن الله عنده موجود نسبي مركب من فعل وقوة، موجود ناقص «يتضخم كلما تقدم» ويكتسب شيئًا جديدًا بلا انقطاع، وليس هذا شأن الله أو العلة الأولى، كما ذكرنا غير مرة، يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حي بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هي هي دائمًا، كما يجب للعلة الأولى.

بعد ظهور كتاب «التطور الخالق» الذي لخصنا نقطه الأساسية، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح بإقامة فلسفة أخلاقية، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معاني ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الإنسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئًا ثابتًا، بَيْدَ أنّه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعي أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق وللدين، ففكر الفيلسوف وقدر ربع قرن وأخرج لنا «ينبوعا الأخلاق والدين» فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئًا من المعاني والمبادئ التي سبق له عرضها، «الينبوعان» هما الغريزة والحدس، وقد صادفناهما، وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقًا معينة ودينًا معينًا، فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة، يتقوم النوع الأول في جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيرًا ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شرًا ما ينال منها فيبدو الواجب «رباطًا من قبيل الرباط الذي يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد». «ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أيْ الخلقية) ويتصل بأعم الظواهر الحيوية»، غير أن هناك فارقًا، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية، وحينئذ «يبدو لنا الواجب بمثابة الصورة التي تتخذها الضرورة في مجال الحياة حين تقتضي في سبيل تحقيق غايات معينة العقل والاختيار ومِنْ ثَمَّة

الحريـة»، فهـذا النـوع مـن الأخـلاق صـادر عـن الغريـزة وعـن الـضرورة الاجتماعيـة؛ والأخـلاق هنـا في مسـتوى أدنى مـن مسـتوى العقـل، هـي أخـلاق الجماعـات المغلقـة على أنفسـها.

أخـلاق النـوع الآخـر تجـاوز حـدود الجماعـة وترمـي إلى محبـة الإنسـانية قاطبـة بـل الخليقـة بأسرهـا، تظهـر في بعـض الأفـراد الممتازيـن يسـمعون في أنفسـهم نـداء الحيـاة الصاعـدة فيتملكهـم انفعـال خالـص غـير ذي موضـوع فائـق لمسـتوى العقـل شـبيه بالانفعـال الموسـيقي الـذي «لا يتصل بـشيء» هؤلاء هـم «الأبطال» أمثـال أنبياء بنـي إسرائيـل أو سـقراط، يجذبـون النـاس بالقـدوة لا بالاسـتدلال، ومجـرد وجودهـم نـداء، وأخلاقهـم هـي الأخـلاق الكاملـة المطلقة، لا تعـرض قانونًا ينفذ بل مثـلاً يحتذى، «إن الفعـل الـذي تنفتـح به النفس يوسـع ويرفـع إلى الروحانية الخالصة أخلاقًا سـجينة مشـخصة في عبـارات»، وذلـك هـو المعنـى العميـق لمـا في «العظـة عـلى الجبـل» مـن معارضـات، حيـث يقـول المسـيح: «قيـل لكـم... وأقـول لكـم»، أخـلاق الإنجيـل أخلاق النفـس المتفتحـة، غـير أنـه يجـب أن نذكر دائمًـا «أن الضغـط الاجتماعي وفـورة المحبة مظهـران للحيـاة متكامـلان»، أيْ إن نوعـي الأخـلاق مظهـران طبيعيان للتطـور الحيوي ومرحلتـان في تقدمـه، الأخـلاق المتحركـة انفعـال بحـت عنـد «البطـل» ومثـال يحتذى عنـد الجمهـور، وليسـت قانونًا خلقيًّـا ملزمًا في صميـم الضمير، فالإلـزام الخلقي مفقود في الأخـلاق بنوعيها.

كذلـك الحـال في الديـن، فهنـاك ديـن سـاكن وآخـر متحـرك، نشـأ الأول مـن إرادة اتقـاء مـا قـد يكـون العقـل من أثـر مرهق للفـرد ومفـكك للجماعـة إذا ما فكـر العقل في المـوت وفي مخاطـرات المسـتقبل وفي أسـس الحيـاة الاجتماعيـة، هـذه الإرادة تبعث في الإنسـان «الوظيفـة الأسـطورية» فتنهـض هـذه تصـور حيـاة آجلـة، وتخـترع قـوات فائقـة للطبيعـة خـيرة أو شريرة، وتـروي «قصصًا كالتـي تروى للأطفـال» فتصنع عقيدة وتثبـت سـنة، هذا الدين شـأنه شـأن الغريـزة في الجماعـات الحيوانية «يحمل الإنسـان عـلى التشـبث بالحياة ومِـنْ ثَمَّـة عـلى التشـبث بالجماعـة»، أمـا الديـن المتحـرك فهـو امتـداد القـوة الحيوانيـة، وهـو انفعال صرف «مسـتقل عن السـنة وعـن اللاهوت وعن الكنائـس» يظهـر في بعـض الأفـراد الممتازيـن الذيـن هـم المتصوفون.

«إن الله محبة، وهو موضوع محبة: هذا ما يجيء به التصوف»، و«نهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق تنكشف عنه الحياة، هذا الجهد هو في الله إن لم يكن نفسه»، لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة فلم يبلغ إليها، وذلك لأن التصوف التام فعل وقد اتبع فلاسفة اليونان طريقًا عقلية صرفة واعتقدوا أن العمل أدنى من النظر، أو أنه «تضاؤل النظر»، وقد كان للهند تصوفها، ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غاية شوطه، وقد أعوزت البوذية الحرارة وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال، التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين، ومحال أن يشبهوا بالمرضى فإنهم ذوو صحة عقلية متينة نادرة، من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف، إنهم أشباه أصيلون، ولكن ناقصون، لما كانه على وجه التمام مسيح الأناجيل؛ وعلى ذلك فالتصوف «يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي». هذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء إحداهما سفلى متأصلة في الحياة البيولوجية والأخرى عليا راجعة إلى ما في التيار الحيوي العام من قوة انتشار وصعود، بَيْدَ أنّنا نرى أن الدين أيًّا كان يقوم في علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله، وهذا هو الدين الطبيعي، أيْ العقلي، الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويغه بالعقل، وأنه لا حاجة إلى افتراض وظيفة أسطورية وهبتنا الطبيعة إيّاها خصيصًا لتحقيق غايات حيوية، فما هي إلا المخيلة تكسو الأفكار ثوبًا من الصور المحسوسة، ونرى أن التيار الحيوي قاصر عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علوًّا كبيرًا، وأن «تجربة الله» شعور بالحضور الإلهي سببه تنزل من قبل الله وإشعار لنا من لدنه، ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية، عاد فقال إن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف «لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيلاً أرضيًّا عنها، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجودًا أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفني فيه شخصيتها».. إذن فالتصوف لا يعطينا الله، بل إن برجسون يقول إن التصوف لا يُعنى بالأمر.

كيف إذن قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين؟

لقد قرأهم خلال آرائه ومقاصده تحدوه رغبة خفية في استخدامهم لا في الأخذ عنهم، إنه يضعهم في رأس المتصوفة، ولكن لأيّ سبب؟ لميلهم إلى العمل، ونجاحهم في العمل، والعمل جوهر الوجود عند فيلسوفنا، أما عقيدتهم فلا يحفل بها، وهو يقول إنه لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهًا أو إنسانًا، على أن تصفح كتبهم يبين لنا بوضوح أنهم أصحاب عقيدة معينة يؤمنون بها ويحيون بها ولها، وأن العمل -عند الذين زاولوه منهم- امتداد للنظر غايته نشر ملكوت الله، وأنهم إنّما يطلبون الله ويدعونه، وأنهم يجدون الله، لا وكيلاً عن الله أيًّا كان هذا الوكيل، والمتصوف المسيحي الذي يتصوره دينه على الطريقة البرجسونية يخرج على المسيحية، أيْ الذي يبتر العقائد من الدين ويبتر «القصص» القائمة عليها هذه العقائد ليقنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره، لقد كان على الفيلسوف أن يأخذ التجربة كاملة، ولو اقتضته مراجعة فلسفته، تلك الفلسفة التي تنتهي في الواقع إلى نفس النتائج التي انتهى إليها المذهب «العقلي» الآلي الذي يعارضه برجسون، إذ إن مذهب الصيرورة لا يسمح بإثبات نفس دائمة، ويتصور الحرية مجرد تلقائية، والفعل الخلقي إما فعلاً ضروريًا أو انفعالاً بحتًا بغير اختيار ولا إلزام، والدين مجرد انفعال أيضًا خلوًا من الإله الحق.

وقد نقول إن آراء برجسون معروفة فيما سبق من الفلسفة؛ فالصيرورة وردت عند هرقليط وهيجل، وتلقائية الحياة وردت عند شلنج ومين دي بيران ورافيسون، وصدور الموجودات عن النزوة الحيوية شبيه بصدورها عن النفس الكلية عند أفلوطين، والاسمية ونقد العقل ركنان أساسيان في المذهب الحسي، والآراء في الأخلاق والدين ورد مثلها كثيرًا في العصر الحديث، ولكننا نقول إنه بالرغم من هذا يعد أكبر فيلسوف ظهر في فرنسا من عهد بعيد لما بذله من براعة في الجمع بين هذه الآراء والتجديد في عرضها، ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق في هذا النصف الأول من القرن العشرين، وقد كان نفوذه واسعًا عميقًا، فقد أذاع لونًا من التفكير وأسلوبًا من التعبير طاغيًا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب،

وكانـت دلالاتـه التاريخيـة أنـه قصـد إلى إنقـاذ القيـم التـي أطاح بهـا المذهـب المادي؛ فهـو يبـدو مـن هـذه الوجهـة وكأنـه واحـد مـن أولئـك «الأبطـال» الذيـن أشـاد بهـم، أولئـك الذيـن يقومـون في الإنسـانية ليعلنـوا إيمانهـم بالـروح وينبهـوا إخوانهـم على أن الكـون المـادي ليـس وطنًـا لهـم وإنمـا «الكـون آلة لصنـع آلهـة»[1]، وقد مـضى هو بكل إخـلاص في طموحـه وتفكـيره حتـى بلـغ إلى المسـيحية الكاثوليكيـة، ولـولا الاضطهـاد المعـروف الـذي شُـن على اليهـود لاعتنقهـا ولكنـه أراد أن يظل بـين المضطهدين، وتمنى لـو أن قسيسًـا كاثوليكيًـا يسـير في جنازتـه ويصـلي عـلى جثمانـه[2]، كيـف اجتمعـت في عقلـه عقائـد المسـيحية وفلسـفة الصيرورة والاسـمية؟ لا نـدري، ولكن الـذي ندريه هو أن الفلسـفة شيء لا يذكـر بالقيـاس إلى هـذا التوجـه إلى اللـه في الوقـت الرهيـب الذي يسـبق الخـروج مـن هـذا العالم.

(6) أندري لالاند (1867 - 1963)

أسـتاذ المنطـق بالسـوربون، ولمـّا أنشـئت الجامعـة المصريـة طلبـت إليـه أن يدرس بهـا فتخـرج عـلى يديـه الفـوج الأول من طلاب قسـم الفلسـفة، ثـم عادت فاسـتقدمته مرتـين فتخـرج عـلى يديـه فَوجـان آخـران، وجميع الذيـن عرفـوه، من أسـاتذة وطلاب، يحفظـون لـه أجمـل الذكـرى لسـجاياه العاليـة، وعنايتـه الأبويـة بالطـلاب بالقاهـرة وبباريـس، ومشـاركته الفعالـة في إقـرار التقاليـد الجامعيـة في الجامعـة الناشـئة عـلى العمـوم وفي كليـة الآداب عـلى الخصـوص.

آمـن بالأخـلاق منـذ أن شرع يفكـر لنفسـه، وكان مذهـب التطـور هـو السـائد حينـذاك في العلـم والفلسـفة، وكان هربـرت سـبنسر حامـل لوائـه في الميدانـين، إذ كانـت كتبـه عبـارة عـن تلخيـص العلـوم تبعًـا لقانـون التطـور، وقـد بلـغ ضجيـج الأشـياع والخصـوم أقـصى حـد، فـأراد الأسـتاذ «لالانـد» أن يديـر الرسـالة التـي يتقـدم بهـا للدكتـوراه عـلى «الأخـلاق والتطـور» وهـو يشـعر شـعورًا قويًـا بتعـارض أسـاسي

(1) آخر جملة في كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين».

(2) ورد كل هذا في وصيته المؤرخة ٨ فبراير 1937، التي أذاعتها زوجته بعد وفاته.

بـين مدلـول هذيـن اللفظـين، وأخـذ ينعـم النظـر في المسـألة، فـإذا هـي تتشـعب إلى مسـائل متصلـة بهـا، وإذا هـو يلاحـق هـذه المسائل، حتـى انتهـى بعـد سـنين سـبع (1892 - 1899) إلى كتـاب ضخـم جعـل عنوانـه هكـذا: «في الفكـرة الموجهـة للانحـلال ومعارضتهـا للفكـرة الموجهـة للتطـور في منهـج العلـوم الطبيعية والأخلاقيـة»، لكل من لفظـي الانحـلال والتطـور معنـى جرى به اسـتعمال سـبنسر: التطـور Evolution ترقي الكائـن مـن التجانـس إلى التنـوع وتكاملـه عـلى هـذا النحـو، وإن يكـن اللفـظ في حـد ذاتـه لا يـدل عـلى غـير التحـول أو الانقـلاب مـن حـال إلى حـال أيًّـا كانـت، والانحـلال Dissolution عكـس التطـور، أيْ تفـرق العنـاصر المؤتلفـة، بل عودة العنـاصر المتنوعة إلى التجانـس، غـير أن الأسـتاذ لالانـد وجّـه لفـظ الانحـلال إلى معنـى إيجـابي مختلـف عـن هـذا المعنـى السـلبي، فـدل بـه على ارتـداد المتنوعـات المتنازعـات إلى وحـدة عليا هـي تـرقٍّ وتقـدُّم، عـلى مـا سـيتبين بعـد حـين، ولكـن النـاس كانـوا قـد ألفـوا المعنـى السـلبي وحـده كمدلـول للفـظ الانحـلال، فـكان هـذا اللفـظ مدعـاة لـشيء كثـير مـن التردد وسـوء الفهم لدى قارئي الرسـالة، ثم إن الرسـالة كانت مثقلة بشـواهد مسـتمدة مـن علـوم الطبيعـة والحيـاة والاجتـماع، وكان تقدم هـذه العلوم يبطل كثـيرًا من هذه الشـواهد، وكان الأسـتاذ لالانـد دائـب التفكـير في كل ذلـك بالطبـع، فلـمّا آن الأوان عاد إلى رسـالته بالتنقيـح والحـذف والإيجـاز، مـع محافظتـه على الفكـرة الأساسـية، وأخرج طبعـة ثانيـة بعنـوان «الأوهـام التطوريـة» Les illusions évolutionistes (1930) في 460 ص (وهـو عنـوان أضيـق مـن محتوى الرسـالة، إذ إنهـا لا تقتصر عـلى تبديد بعض أخطـاء وقعـت فيهـا فلسـفة التطـور، ولكنهـا تشـتمل عـلى قسـم تركيبـي هـو مذهـب المؤلـف وهـو إذن القسـم الأهـم، في هـذه الطبعـة الثانيـة أبـدل كلمـة Dissolution التـي تعنـي الانحـلال بكلمـة Assimilation أي التمثيـل أو التحـول مـن الاختـلاف إلى التشـابه، كتمثيـل الكائـن الحـي غـذاءه، وبكلمـة Involution وهـي تسـتعمل بالإنجليزيـة منـذ منتصـف القـرن التاسـع عـشر بمعنـى مضـاد لمعنـى Evolution وبنـوع خـاص بمعنـى اضمحـلال الكائنـات المنوعـة وانحطاطهـا، ولكـن الأسـتاذ لالانـد يريـد بهـا المعنـى الـذي أراده في الأصل وهـو ارتـداد المتنوعات إلى ضرب مـن التجانس العـالي أو تراجعهـا إلى وحـدة عليـا، وقـد أضـاف هوامـش عديـدة تنـاول فيهـا نتائـج

مؤلفات أحدث عهدًا، وبيَّن موقفه الخاص، وتعد رسالته من أهم المصنفات في الفلسفة الفرنسية المعاصرة لما امتازت به من سمو المقصد ودقة التحليل وقوة الحجة وبُعد المرمى في نصر الروحية على المادية.

يعتبر الأستاذ لالاند مذهب التطور مجرد فرض، ثم يسلم بأنه الآن أقرب الفروض إلى الحقيقة، وأن تاريخ الحياة على وجه الأرض يتلخص في أنها قوة تعمل على إيجاد كائنات أكثر فأكثر تركزًا وملاءمة مع البيئة، وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد في تنميتها على حساب المادة البحتة وحساب سائر الأحياء؛ ومِنْ ثَمَّة تنازع مستمر للبقاء، بَيْدَ أنّ هذا المذهب الواسع تعوزه الدقة ويشوبه التناقض، وهو مع ذلك، أو من أجل ذلك، رائج لدى الجمهور لأنه يخاطب المخيلة، إذا كان التطور أمرًا مشاهَدًا، فمشاهَد أيضًا أن الكائن الحي يبذل مجهودًا هائلاً في دفع العدوان عليه، وأنه بذلك يحافظ على كيانه فيصون نوعه من التغير، على أن هنالك ما هو أعظم خطورة: إذا كان التنوع قانون الحياة، فإن لعالم الجماد قانونًا آخر لم يُعِره أصحاب التطور ما يستحقه من عناية، إن الطبيعة بأسرها تتقدم في اتجاه محتوم هو تناقص الاختلاف وبوجه خاص تناقص التفاوت بين الطاقة والكتلة، أيْ إنها تتقدم ببطء صوب ما يسميه العلماء «موتها الطبيعي»، صوب حال يتلاشى فيها الاختلاف، وتتلاشى الطاقة، ويتحقق توازن تام لا يختل من تلقاء نفسه بعد ذلك، والحياة مسوقة إلى هذه النهاية، فالقانون الأعم قانون تساوٍ وتوازن، وسير الطبيعة في جملتها تراجع لا تطور، والذي ينحاز إلى جانب الحياة، ويصطنع لنفسه مذهبًا ما تنم عليه من روح انتشار وفتح، ينحاز إذن إلى قضية خاسرة.

هذا التراجع تنفر منه الغريزة الحيوية وتفزع من نهايته المحتومة التي هي القضاء على الحياة، ولكن العقل يرضى عنه كل الرضا، والعقل لا يدرك إلا الماهية الثابتة، ولا يقدر أنه فسر الأشياء إلا إذا ردها إلى ضرب من الوحدة والمساواة، «من الوجهة المنطقية، كل فارق فهو أمر حادث يدعو للعجب ويتطلب تفسيرًا بل تصحيحًا، إذا رأيت برجين غير متساويين فوق بناء بعينه، وسطحين مختلفين

في بقعـة مـن المـاء بعينهـا، وميلـين متعارضين في شـعب بعينـه، فإن عقـلي يبحث حتمًا عـن سـبب هـذا التبايـن»؛ وعـلى ذلـك فبين العقـل والجـماد الثابت المتسـاوي اشـتراك ومماثلـة، وبينـه وبـين الحيـاة المتغـيرة المتنوعـة تقابـل ومخالفـة، فـإن النمـو -وهـو الخاصيـة الأساسـية للحيـاة- شيء غامـض قليـل المعقوليـة، إن العقل وظيفـة تمثيل، إنه يعمـل عـلى تمثيـل الأشـياء لذاته بـأن يطبـق عليها معانيـه ومبادئـه فيجعلهـا معقولة، وعـلى تمثيـل الأشـياء بعضهـا لبعـض وبذلـك يفسرهـا التفسـير العلمـي، وعـلى تمثيـل العقـول بعضهـا لبعـض وبذلـك يحقـق موضوعيـة العلـم، فالعمـل العقـلي تراجع؛ لأن للكائـن العاقـل خاصيـة لا توجـد إلا لـه وحـده وهـي أنـه لا يعمـل بمـا هـو عاقـل إلا إذا تصـور العمـل وقـدر لـه قيمـة، فهـو في جميـع أفعالـه المرويـة يصـدر عـن «أحكام تقويميـة» تقـدر قيـم الأشـياء وتقـرر «الأفضـل» أو «مـا يجـب أن يكـون» وتبـدو في ثـلاث صـور: «الحقيقـة» في مجـال النظـر، و«الخـير» في مجـال العمـل، و«الجـمال» في مجـال الإحسـاس، فأمـا الحقيقـة فتبـدو في التمثيـل الـذي ذكرنـاه، وأمـا الخـير فهـو تمثيـل كذلـك إذ إن القاعـدة الخلقيـة حكـم يصـدره العقـل بالعدول عـن الغريزة وعن العاطفـة الخاصـة إلى أمـر رفيع مشـترك بين النـاس، وجميع المذاهـب الأخلاقية تقويمية بالـضرورة، وأمـا الجـمال أخـيرًا فهـو تمثيـل وتقويـم أيضًـا مهما يظـن بأن قوامـه الذوق الشـخصي والأصالـة الحـرة؛ إذ إن الفـن يرمي دائمًـا إلى التعبير عن فكـرة كلية أو عاطفة مشتركة.

ويظهرنـا التاريـخ عـلى أن العقـل قـد عمـل على توجيـه التقـدم الإنسـاني، في الفرد والمجتمـع، وجهـة معارضـة تمـام المعارضـة للغريـزة والتطـور المتنـوع، أجـل لقـد كان هـذا العمـل ضعيفًـا بطيئًـا متفـاوت الحـظ مـن النجـاح، ولكنـه كان مسـتقيمًا متصـلاً في تصميـم وعنـاد، إن مذهـب التطـور يثـير الغريـزة ويـبرر جموحهـا مـن حيـث إنهـا مظهـر القـوة الحيويـة، ويحـاول أن يـرد إليهـا اسـتعداداتنا العقليـة والخلقيـة عـلى أن هـذه الاسـتعدادات نمـاء الغريـزة وازدهارهـا، فيخلـط بـين دائرتـين لا اشـتراك بينهـما، ويتجاهـل ثنائيـة الإنسـان بالرغـم مـن إلحـاح الأخلاقيـين فيهـا، ولمّـا كان لا يميـز بـين الأخـلاق والبيولوجيـا فإنـه ينظـر إلى الفتـح والاسـتعمار كأنهـما مظهـران سـائغان مـن مظاهـر الحيويـة، ويقـدس الأنانيـة القوميـة، ويعـد تقدمًـا ورقيًّـا تنظيـم المجتمع على غـرار التنظيـم البيولوجـي ومـا ينطـوي عليـه مـن تفـاوت الأجـزاء وإخضـاع بعضهـا

لبعض، فلا يرى سبنسر من غاية قصوى سوى ازدياد الحياة، ولا يرى داروين من وسيلة لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما في الحيوان، ومن هنا نشأت أخطاء أو أوهام هي أبلغ أخطاء عصرنا ضررًا، أما العقل فقد اتجه دائمًا إلى التقريب بين الناس، وإلى تكوين مجموعة من الحقائق تؤلف تراثًا مشتركًا بين الجميع وإلى الاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة، وإلى سن قوانين تستطيع الإرادات جميعًا قبولها وتنفيذها طوعًا، وإلى إعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية، وهي التي تحتمل المشاركة فيها دون نقصان أو زوال، بل إن حظ كل فرد منها يتعاظم كلما تكاثر عدد المشاركين فيها، وإلى تحويل ما في الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتح والتملك إلى محبة مستنيرة لإخواننا في الإنسانية، بتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية، فدب الوهن في الطبقات الاجتماعية وتحللت رويدًا رويدًا في الهند ومصر وروما، في العصر القديم والعصر الوسيط، وبتأثير العقل استحال نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية، وتدرجت حال المرأة من الانزواء والخنوع إلى المساواة بالرجل، وشاعت فكرة السلام العام والاتحاد بين الدول من المثقفين إلى الجمهور، فليست الأفكار الأخلاقية مجرد أفكار، ولكنها قوى تعمل في الواقع وتكيف الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني بالرغم من مقاومة الأنانية البيولوجية، وهكذا يوجد الفكر المروي في هذا الميدان نوعًا جديدًا من التراجع، أو هو يدفع بالتراجع إلى الأمام على نحو خاص به هو وبوسائل جديدة، فإذا بالتراجع هو في حقيقة الأمر القانون العام للطبيعة، وإذا بمذهب التطور، وقد ظن أنه يجد في دائرة الحياة خير ميدان لتأييد مبادئه، يفوت أهم ما في الدائرة الإنسانية وأدعى ما يستدعي النظر.

بعد هذا الوصف للعقل والدفاع عنه، قضى الأستاذ لالاند حياته في تعمق وجهة نظره وتأييدها، يحدوه الإيمان بخطرها البالغ في بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السيرة، فنشر كتابًا في «نظريات الاستقراء والتجريب» (1929): La théorie de l’induction et de l’expérimentation هو سجل نفيس للغاية يعرض هذه النظريات، ويمحصها، وينتهي إلى أن أساس الاستقراء التعميم،وأن التعميم

خاصيـة أوليـة للفكـر الإنسـاني، وأن التمثيـل أو التراجع قانونه، ونشر أخـيرًا كتابًا عنوانه «العقـل والمعايـير» La raison et les norms (1948)، كان قـد ألقـاه دروسًـا قبـل عشريـن سـنة، يـرد فيـه عـلى الفلاسـفة التجريبيـين الذيـن يذهبـون إلى أن المعقـولات الرئيسـية، كالزمـان والمـكان والعلـة والقانـون ومـا إليهـا، وحتـى العلـوم الرياضيـة، مسـتفادة مـن التجربـة، وأن تاريـخ المعرفـة يـدل عـلى أن مفهـوم هذه المعقـولات قد تغير باسـتمرار، ويخرجـون مـن هـذا إلى إنـكار قيمـة العقـل، فيسـلم الأسـتاذ لالانـد بالمقدمتـين، وينبـذ النتيجـة، وذلـك بملاحظـة أن تغـير مفهـوم المعقـولات يسـير سـيرًا تراجعيًـا، وأن التراجـع إذن هـو القانـون الأسـاسي، وأنه يجب أن يـرد إلى مبدأ ثابت هو الـذي يسـمى عقـلاً أولاً بالذات، أو عقـلاً مكوِّنًـا Raison Constituante (بكسر الواو) لأنـه المبـدأ الواضـع للقيـم وللقواعـد في النظـر والعمل، والمنتـج للمعقـولات، والمشرف عـلى تطورهـا، في حـين أن جملـة المعقـولات، التي يظنهـا التجريبيـون كل العقل، أحرى بهـا أن تسـمى «العقـل المكـوَّن» (بفتـح الـواو) القابـل للتغـير دون مسـاس بجوهـر العقـل Raison constituée.

وللأسـتاذ لالانـد، في المجـلات الفلسـفية، مـن فرنسـية وإنجليزيـة، مقـالات عديـدة فيهـا توجيهـات جديـدة ومراجعـات عـلى الكتـب المعـاصرة، وكلهـا ترمـي إلى الغـرض نفسـه، ولعـل أعظـم جهوده شـأنًا وأبعدها أثرًا ذلـك «المعجم الفلسـفي» الذي أخرجه لأول مرة في سـنة 1926، وأخرج طبعة خامسـة له منقحة ومزيدة في سـنة 1947، فقد اضطلـع بـه سـعيًا إلى التوحيـد الفعـلي بـين العقول بإيجاد لغـة يتخاطب بهـا المفكرون وهـم آمنـون سـوء التفاهـم، مما يقتـضي من كل أن يعـدل عن عـادات وآراء خاصة إلى عـادات وآراء مشـتركة، فتتفق العقـول، ومِنْ ثَمَّة تتفـق الإرادات، كان يحرر التعريفات، ويضـع عليهـا الملاحظـات، ثـم يعرضهـا عـلى أعضـاء «الجمعيـة الفرنسـية للفلسـفة» ومراسـليها في الخـارج، فيتلقـى تعقيباتهـم، ويعيـد تحريـر التعريفـات والملاحظـات، حتـى بلـغ بهـا الغايـة في الدقـة والإحكام وجـاء معجمه أداة لا يسـتغني عنها مشـتغل بالفلسـفة عـن قـرب أو بُعد، فالأسـتاذ لالانـد كان في جميع أدوار حياتـه داعية للتمثيل والتوفيـق عامـلاً لهما.

(7) الفلسفة الوجودية

إلى جانب التيار البرجسوني والمدارس المعروفة وُجدت في فرنسا محاولات ثانوية، وإن لم تخلُ من مقدرة، تُجمع تحت اسم «الوجودية» لاتفاقها على أن الإنسان محور تفكير الإنسان، وأن منهج هذا التفكير النظر في الإنسان على ما «يوجد» لا تحليل ماهيته المجردة[1]، أجل ليس هذا المنهج جديدًا؛ فقد تجده عند سقراط وأفلاطون والقديس أوغسطين وبسكال وجوديين، ومن قبيلهم موريس بلونديل (1861) الأستاذ بجامعة «إكس» في كتابه «العمل» وجبريل مرسيل (1869)، وكلهم يؤمنون بالعقل وبموضوعية المعرفة ويفسرون الإنسان طبقًا للمبادئ العقلية، أما الوجودية الجديدة فقد نشأت احتجاجًا على الإسراف في العقلية كما يشاهد عند هيجل الذي يرد الموجود إلى الماهية المجردة فيغفل كل ما فيه من إنِّيّة أو فردية، فهي لاميتافيزيقية، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية، وتنفر من المذهب والمذهبية وتقتصر على وصف الظواهر النفسية، فلا تعين قيمة المعرفة بالإضافة إلى «الحقيقة» بل طبقًا لما يبدو من قيمة حيوية في ظواهر الشعور الخالصة من الانفعالات والإرادات والآراء المكتسبة من المجتمع، ومع اتفاق الوجوديين المعاصرين على هذا المنهج نراهم يختلفون في نقطتين رئيسيتين: إحداهما خاصة بالمعرفة، والأخرى خاصة بتفسير الإنسان، ففي النقطة الأولى يأخذ بعضهم بالتصورية فلا يجعل فرقًا بين العالم الخارجي والعالم الداخلي بحجة أن كل ظاهرة طبيعية فهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية وأن «وجودها» كله قائم في كونها حالة نفسية، بينما البعض الآخر يرى أن الظاهرة الطبيعية يقارنها في الوجدان شعور بالخارجية فيميز بين المجالين ويحاول تبرير موضوعية المعرفة، وفي النقطة الثانية ينظر بعض الوجوديين بنوع خاص إلى ما سمّاه بسكال «عظمة الإنسان» المتمثلة في عقله وفي طموحه إلى المثل الأعلى، فينتهي إلى الإيمان، وينظر

---

(1) ويسمى هذا المذهب Existenti lisme وهو غير المذهب الذي صادفناه في العصر الوسيط وسميناه «الوجودية» Réalism لقوله بوجود واقعي للماهيات المجردة، بل إنه معارض له منكر للمجردات.

البعض الآخر إلى ما سمّاه بسكال «حقارة الإنسان» المتمثلة في أهوائه ورذائله وأمراضه الجسمية والنفسية، فينتهي إلى المادية والإلحاد، ولعل هؤلاء يبدأون بالإلحاد، ويبدأ أولئك بالإيمان تبعًا لمزاجهم الجسمي والعقلي، ثم يستخدمون المنهج الوجودي للوصول إلى ما يريدون، وهذا المنهج كثير الشيوع في العصر الحاضر: عليه عوّل فوندت وكولبي وهوفدنج ونيتشنر في علم النفس، وتشارلس بيرس ووليم جيمس في البراجماتزم، وجون ديوي في اعتباره المعرفة أداة في خدمة الحياة، وشيلر في مذهبه الإنساني، وغيرهم ممن يحذون حذوهم[1]. وأشهر الوجوديين الفرنسيين، أيْ أكثرهم إنتاجًا وضجيجًا، جان بول سارتر الذي يعرف الوجودية بأنها مذهب إنساني، ويلح في تحليل النواحي القذرة البشعة من الإنسان في قصص تلقى رواجًا كبيرًا[2]، وهو مادي ملحد يظن أن الإلحاد يستلزم القول بأن الوجود في الإنسان سباق على الماهية، أو أن «الإنسان يوجد أولاً ويعرف فيما بعد» من حيث إنه لا يوجد إله يتصور الماهية الإنسانية ثم يحققها كما يتصور الصانع ماهية الآلة ثم يصنعها أو كما يتصور كانط الماهية الإنسانية «سابقة على الوجود التاريخي الذي

---

(1) ومن الوجوديين البارزين «سورن كير كيجارد» الدنمركي (1813-1855) الذي تُرجمت كتبه وشاعت أفكاره بعد أن ظل تأثيره قاصرًا على بعض الأوساط الإسكندينافية والألمانية، كان سوداويًّا مرهف الحس منطويًا على نفسه شديد التدين، صار قسيسًا بروتستانتيًّا وهاله ما وجد في بيئته من تناقص ورياء إذ تدعي أنها مسيحية ولا تعمل بتعاليم المسيح، ورجال الدين فيما يرددون هذه التعاليم ويعيشون كسائر الناس فتبقى أقوالهم عديمة الأثر لانعدام الحياة منها، فتألم وحزن وثار على الكنيسة الرسمية والفلسفات السائدة وبخاصة الفلسفة الهيجلية التي توحد بين الوجود والماهية المجردة، أما هو فينظر في الإنسان (أو في نفسه هو) على أساس أن المطلوب مذهب يستولي على الإنسان في إنيته، فوجد أن النظر العقلي لا يسفر إلا عن مفارقات، وأن الإنسان أناني، ومن المحتوم أن يقع في اليأس، وأن الأخلاق والفن قاصران عن الوفاء بالغرض لأنهما ينصان على قواعد عامة لا تمس النفس، وأن المسيحية وحدها تصنع علاقة شخصية بين الفرد والله، فيجب اعتناقها من صميم النفس مهما تبدُ معارضة العقل (في عرفه) والعالم والزمان، وقد بلغ كير كيجارد في التحليل والتعمق شأوًا بعيدًا جعل بعض النقاد يضعونه في صف بسكال.

(2) كتبه الفلسفية: «المخيلة»، «الخيالي»، «الوجود واللاوجود».

نصادفـه في الطبيعـة»، هـذا موقفـه الميتافيزيقـي، وهـذا الموقـف يعود إلى القـول بأنه يجـب البـدء مـن «الذاتيـة» لأجل دراسـة الإنسـان فينظر إليـه كما هو موجـود في بيئة معينـة وفي كل فـرد عـلى حـدة دون اعتبـار للمعنى الكلي الـذي يقال إنه يمثـل الماهية والـذي يدرجـون تحتـه «إنسـان الغابـات وإنسـان الطبيعـة والبورجـوي» على السـواء، ومتـى كان الوجـود سـابقًا عـلى الماهيـة لم يبـقَ في الإنسـان شيء يعـين سـلوكه ويحـد حريتـه بـل كان حـرًا كل الحريـة يعمـل مـا يشـاء ولا يتقيـد بـأيّ شيء، إذ إن الوجودية «لا تـرى أن بوسـع الإنسـان أن يفـسر الأشـياء بنفسـه كـما يشـاء، وأنه محكـوم عليه في كل لحظـة أن يخـترع الإنسـان»، فـما الإنسـان «إلا ما يصنع نفسـه وما يريد نفسـه وما يتصـور نفسـه بعـد الوجـود»، بهـذا يظـن سـارتر أنـه يحقـق الغـرض الـذي يرمـي إليه وهـو إنقـاذ الحريـة مـن الجبريـة، فيصـف الوجوديـة بأنهـا مذهـب تفـاؤل لأنهـا تضع مصـير الإنسـان بـين يديـه «فتجعل الحيـاة الإنسـانية ممكنة». هـذه الوجوديـة ما هي إلا لـون مـن ألـوان المذهـب الحـسي، فإنهـا تنكـر المعنـى الكلي وتغلـو في الإنـكار حتى تـأبى أن تقيـم وزنًـا لوجـوه الشـبيه بين أفراد النـوع الواحد، وهـي وجوه باديـة للعيان، فـلا تنظـر إلى الجـزئي إلا بمـا هـو كذلك فتعتـبر أن الماهية هي الإنيـة أيْ جملة الأعراض المخصصـة للجـزئي، فتقـول إن الوجـود سـابق عـلى الماهيـة بهـذا الاعتبـار، ولا يفطـن القائـل إلى أن الوجـود هـو بالـضرورة وجـود شيء أيْ ماهيـة وأن الإنيـة تعيـن الماهيـة الحاصلـة بالفعـل مـن نـواحٍ وبالقـوة مـن نـواحٍ أخـرى، فإن الإنيـات وجـوه مختلفة لما في الماهيـة مـن قـوى مختلفـة، وقديمًـا قـال أرسـطو إن القـوى النطقيـة غـير معينة إلى واحـد ولكـن في مقدروهـا الميـل إلى ناحيـة أو إلى أخـرى، وهـذا أصل الحريـة التي هي القـدرة عـلى العمـل في نطـاق الماهيـة وعلى حسـبها، ولا وجه للإغراب بعـد هذا بوضع الوجـود قبـل الماهية!

الفصل الرابع

الفلسفة في ألمانيا

(1) فلسفة الظواهر (فينومنولوجيا)

الجديد في ألمانيا لعهدنا الحاضر مدرسة نشأت من التفكير في أصول العلم، فما برحت هذه المسألة تشغل المفكرين في العصر الحديث، والمذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد، وهما التصورية والواقعية، يتَّفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر: إحداهما تشمل عناصر محسوسة هي مادة العلم، والأخرى تشمل عناصر هي صورة العلم، وتقول التصورية إنها حاصلة في العقل ابتداءً بينما تقول الواقعية إنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين التداعي، فتفصل التصورية بين صور المعرفة وبين علم النفس المكتسب بالحس الباطن، وتجعل الواقعية من حالاتنا الباطنة موضوع علم واحد شامل هو علم النفس ينطوي على المنطق كأحد أجزائه، على حين أن علم النفس يقتصر على وصف الحالات الشعورية ويستخلص قوانين واقعية وأن المنطق يفحص عن قواعد التفكير الصحيح ويصل إلى قوانين ضرورية معيارية، فكيف السبيل إلى التمييز بين هذين العلمين وما نوع العلاقة بينهما؟ عالج فانتز برانتانو (1838 - 1917) هذه المسألة فيمن عالجوها، فكان طليعة المدرسة الجديدة، عالجها على طريقة المدرسية الأرسطوطالية فقد كان قسيسًا كاثوليكيًّا ثم صار أستاذًا بجامعة فورتزبورج، كان المدرسيون يميزون بين المطلق وسائر العلوم بقولهم إن موضوعات هذه العلوم مقصودات أُوَل للفكر يتجه إليها أولاً، وإن موضوعات المنطق مقصودات ثوانٍ يحصل عليها الفكر برجوعه على نفسه والنظر في

مناهـج التفكـير دون مادتـه، فقـال برانتانـو إن ظواهـر الشـعور تنقسـم إلى ثـلاث صـور هـي التصـور والحكـم وظاهرتـا المحبـة والكراهيـة، وإن هـذه الصـور الثـلاث حـالات ثـلاث للقصـد أيْ للإضافـة إلى موضـوع مقصـود، ومتـى كانـت الأحـكام بيّنـة بأنفسـها وصفـت بأنهـا صادقـة، ومتـى كانـت المحبـة متجهـة إلى موضـوع ملائـم والكراهيـة إلى موضـوع غـير ملائـم وصفتـا بأنهـما عـلى صـواب، فعـلى الصـدق والصـواب يمكـن إقامـة نظريـة في الحقيقـة والقيمـة، ولـكل تجربـة فكريـة وجهـان: أحدهـما الموضـوع (سـواء أكان حقيقيًّـا أم متخيـلاً) وهـو طـرف إضافـة وهـدف قصـد، والآخـر نفـسي وهـو مجـرد «فعـل» التصـور والحكـم والمحبـة والكراهيـة، وعـلى «الأفعـال» يقـوم علـم النفـس.

وأعظـم أركان المدرسـة إدمونـد هـوسرل (1938 - 1859) الأسـتاذ بجامعة جوتنجن ثـم بجامعـة فريبـورج الألمانية، كان رياضيًا أول الأمر، نشر كتابًا في «فلسـفة الحسـاب» (1891) وقادتـه الرياضيـات إلى الفلسـفة كـما كان شـأن كثيريـن مـن المحدثـين، فقـد اسـتوقف نظـره دقـة الرياضيات ومتانتهـا واتفاق العقـول عليها بينما العقـول مختلفة عـلى النظريـات الفلسـفية وعـلى منهـج معالجتهـا، فـأراد أن يجـد للفلسـفة أساسًـا لا يتطـرق إليـه الشـك ويسـمح بإقامتهـا علـمًا بمعنـى الكلمـة أيْ برهانيًّـا، وتوسـل إلى غرضـه باصطنـاع فكـرة القصـد كما بيّنهـا برانتانـو، وشرع يبني مذهبه، فنـشر كتابًا «في المنطـق» في مجلديـن (1901 - 1901) وكتابًـا «في الفينومنولوجيـا» (1913) وآخـر في الموضـوع نفسـه (1928)، و«تأمـلات ديكارتيـة أو المدخـل إلى الفينومنولوجيا» (1931) وهـو مجموعـة محـاضرات ألقاها في السـوربون.

إنـه يضـع مبدأيـن: أحدهـما سـلبي والآخـر إيجـابي، المبـدأ السـلبي أنـه «يجـب التحـرر مـن كل رأي سـابق، باعتبـار أن مـا ليـس متبرهنًـا ببرهـان ضروري فـلا قيمـة لـه»، والحالـة النفسـية المطلوبـة هنـا تشـبه حالـة الشـك الـكلي عنـد ديـكارت مـع هـذا الفـارق وهـو أن هـوسرل لا يسـتند مثـل ديـكارت إلى أسـباب للشـك فـلا ينكـر العـالم الخارجـي ولا يرتـاب في وجـوده ولكنـه يطلـب إلى العقـل أن «يضع بين قوسـين» الوجـود الواقعـي للأشـياء لـكي يحـصر نظـره في خصائصهـا الجوهريـة كـما هـي ماثلـة في الشـعور، ومـع اعترافـه بـأن هـذا الموقـف غـير طبيعـي وأنه مؤقـت يتيـح للعقل أن

يتناول الموضوع بريئًا من كل واسطة مشوهة فينظر فيه نظرًا صافيًا، والمبدأ الإيجابي يدل على ماهية هذا الموضوع إذ يقول إنه «يجب الذهاب إلى الأشياء أنفسها» أيْ إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهورًا بيّنًا، مثل اللون الأزرق أو الأحمر والصوت والحكم وما إلى ذلك من ماهيات ثابتة مدركة بحدس خاص، هذا على حين أن «لوك» وسائر الحسيين يصفون كثيرًا من الظواهر بأنها تتكون بالمضاهاة والتأليف، وأن الآليين يعتبرون الإحساسات جملاً لاهتزازات تقع على الأعضاء الحاسة، وأن كانط يعتبر الموضوع المحسوس مُركّبًا من كيفية آتية من الخارج ومن صورتي المكان والزمان، ويعتبر الحكم مُركّبًا من موضوعين محسوسين ومن مقولة يطبقها عليهما العقل، إن الماثل في الوجدان ماهيات معينة، وليس للوجدان أي علم بالعناصر أو الاهتزازات التي يقال إنها جملتها، هذه الماهيات هي الظواهر البيّنة بأنفسها أيْ «المدركة مباشرة في جميع وجهاتها» وهؤلاء الفلاسفة وأضرابهم يشوهون موضوع الفلسفة لصدورهم عن آراء سابقة لا مسوغ لها.

ويجب ملاحظة نقطتين بنوع خاص: الأولى أن الظاهرة موضوع معروف وأنها في الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع أيْ فعل نفسي، وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع التي هي «قصد» إلى الموضوع هي عين طبيعة المعرفة، أيْ إن المعرفة والمعروف متضايفان، النقطة الثانية أن الموضوع المعروف يجب أن يستمد من الواقع ويدرك بالحواس الظاهرة والباطنة جميعًا كما يحدث في الإدراك الظاهري، وأن تترك له خصائصه التي تتبين للعقل دون محاولة الكشف عن أصله وتكوينه إذ إن كل ما يقصد إليه الفكر هو معنى أو «موضوع» أصيل لا يرد إلى عناصر، وعلى ذلك يتعين دراسة الموضوعات كما تبدو في الشعور: وهذه مهمة «فلسفة الظواهر» وقد كان هوسرل أول من أطلق هذا اللفظ عَلَمًا على فلسفة بأكملها[1]،

(1) ورد هذا اللفظ عند الألماني لمبرت في كتابه «الأورغانون الجديد» (1764) للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية، وعند كنط للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن في حد أضيق كتابه «ميتافيزيقا الطبيعة» (1786)، وعند هيجل «فينومنولوجيا الروح» (1807)، للدلالة على المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الشعور

هـذه الفلسـفة نقـد جديـد للمعرفـة يقصـد إلى توخـي الدقـة أكـثر مما فعـل ديكارت ولـوك وهيـوم وكانـط، فتأخـذ عـلى نفسـها أن تصـف الظواهـر بـكل دقـة وترتبها بكل إحـكام، خصوصًـا المعـاني الأساسـية في العلوم، بغيـة توضيحها وتعريفهـا، وحينئذ تكون معرفتنـا واقعـة عـلى «ماهيـات» بخصائصهـا الثابتـة كفيلـة بتأسـيس علـوم بمعنـى الكلمـة كالرياضيات.

وكان لهـوسرل تلاميـذ نابهـون، أبرزهـم مارتـن هيدجـر (1889)، وماكـس شـلر (1874 - 1928)، ونكـولاي هارتمـان (1882)، لا يضعـون العـالم الخارجـي بـين قوسـين، بـل يقولـون بوجـوده بتطبيـق مبـدأ القصـد إلى الموضـوع والشـعور بوجـود الموضـوع، ويحللـون الإنسـان تحليـلاً «وجوديًـا» عـلى طريقـة كـير كيجـارد فيصفـون الانقبـاض والحفيظـة وخـوف المـوت ومـا إلى ذلك من الانفعـالات[1]، وقد تغلغلت هـذه الطريقة في علـم النفـس وعلـم الاجتـماع والأخـلاق وفلسـفة الدين؛ فبعـد أن كان المنهـج المتبع في هـذه العلـوم رد المُركـب إلى البسـيط وتفسـير التركيـب بالنشـوء التدريجـي، قـام أنصـار «فلسـفة الظواهـر» يضعـون الظواهـر الباطنـة والمؤسسـات الاجتماعيـة والقيم الأخلاقيـة والدينيـة بمثابـة أمـور أصيلـة لأنهـم يجدونهـا هـي هـي خـلال مظاهرهـا المختلفـة، بحيـث تبـدو هـذه الفلسـفة كأنهـا في الأكـثر منهـج للتحـرر مـن التصوريـة الحسـية والرجـوع إلى موقـف العقل العام الذي طالما عارضه الفلاسـفة وسـخروا منه.

بالـروح، وعنـد هملتـون «دروس في الميتافيزيقـا» (1858)، للدلالة على فرع مـن «علم الفكر» هو الـذي يلاحظ مختلف الظواهـر الفكرية ويعممها.

(1) ومن الوجوديين الألمان كارل ياسبرس (1883) الأستاذ بجامعة هيدلبرج، وهو يصدر عن كير كيجارد ونيتشي في تحليلهما النفسي، ولكنه يرمي إلى منهج علمي دقيق، فيحلل المواقف الممكنة للإنسان من العالم، وما ينبغي أن يتخذه الفرد من قرارات في الحالات المحتومة كالموت والصراع، ومختلف الطرق التي يواجه بها هذه الحالات، وهو يجنح إلى الدين، والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر متصلتان متداخلتان عنده وعنده غيره، وقد صارتا إلى الأدب أقرب منهما إلى الفلسفة.

خاتمة الكتاب

نقف عند هذا الحد ولو أنه قد يوجد بين الفلاسفة المعاصرين من يكونون جديرين بالذكر، ولكن القارئ قد شعر من غير شك، وقد شعرنا نحن أثناء تحرير الكتاب، شعورًا قويًّا بأن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان، وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم في تمثيلها والتفكير على غرارها، فالقول بتمايز الموجودات جوهرًا وماهية، يقابله القول بوحدة الوجود، واعتبار الوجود ماديًّا خاضعًا للآلية، يقابله توكيد لوجود الروح والحرية، والاعتقاد بموضعية المعرفة، يقابله الاعتقاد بأن المعرفة لا تقع إلا على الصور والمعاني الماثلة في الذهن، والاعتقاد بأن معرفتنا قاصرة على ما يجيء عن طريق الحس أو يبدو أنه يجيء عن طريقه، يقابله الاعتقاد بأن معرفتنا تنتظم أيضًا معاني مجردة ومبادئ ضرورية، هذه المذاهب تعود خالصة، أو تختلط فيما بينها بمقادير مختلفة، كأن يكون مذهب وحدة الوجود ماديًّا أو أن يكون روحيًا معتمدًا على التصورية العقلية، أو كأن يكمل المذهب الحسي بشيء من المذهب العقلي كما نرى عند كانط وأشياعه، وهكذا مما مر بنا أمثلة كثيرة عليه.

فتطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه المذاهب وما تنطوي عليه من مسائل وحلول، تداولاً خاضعًا للبيئة العقلية والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة، ألم نرَ أن لكل أمة عقلية خاصة تغلب على تفكير أبنائها وتلون فلسفتها؟ وأن مذهب الفيلسوف يفسر بتكوينه العقلي والخلقي بل الجسمي أيضًا؟ وتداول المذاهب هذا يجعلنا نقول إن تقدم الفلسفة قد حدث في الفروع والتفاصيل منذ

عهد اليونان دون الأصل واللب، وإن مذاهب الفلاسفة المحدثين تأليفات جديدة لعناصر كانت معروفة، فلا نطلب من تاريخ الفلسفة تطورًا مستقيمًا يمضي من الناقص إلى الكامل ومن الخطأ إلى الصواب، إن مثل هذا التطور لم يحدث إلا في الفلسفة اليونانية حتى اكتملت على أيدي أفلاطون وأرسطو، ثم تناولتها العقول وتصرفت فيها على أنحاء شتى، فكل ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة صور هي أشبه ما تكون بتلك التي يقدمها لنا تاريخ الأدب، حتى لقد صارت الفلسفة فنًّا من الفنون تابعًا للذوق الشخصي والتجربة الذاتية، وذاع الشك في إمكان الوصول إلى حقيقة مشتركة مطلقة، ولكن ما لهذا فكر العقل، وما بهذا يمكن أن يقنع، فتنوع المذاهب أدعى إلى حفز الهمة للبحث عن الحقيقة منه إلى القعود واليأس، لا سيَّما أن مصيرنا في الميزان: فما فكر الإنسان إلا ليعلم أيّ طريق يسلك في الحياة، وإن عصرنا الحاضر -على تضارب الآراء فيه- توّاق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين، ولكنه لا يملك لمثل هذه الفلسفة إلا أسبابًا واهية متداعية، وما من ريب في أنه قد استنفد محاولات البناء بهذه الأسباب، ولا يتسنى البناء إلا بعد الإيمان بالعقل إيمانًا صريحًا قويًّا، والفكر الحديث متردد بين إنكار للعقل وقناعة بالحس فقط، وبين إيمان بعقل مقطوع الصلة بالوجود، ولعل إخفاق التجارب ونفاد الحيل يعودان به إلى الحق يومًا ما.

مراجع

• Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, 2 vol. 1927-1932.

• المجلـد الثـاني يـدور عـلى الفلسـفة الحديثـة، وفيـه ذكر مراجـع كثيرة، ونحـن نقتصر هنـا عـلى بعـض الكتـب الإفرنجيـة المخصصة لكبـار الفلاسـفة، وبعض الكتـب العربيـة الحديثـة العهد.

• Liard (Louis), Descartes, 1882.

• Hamelin (Octave), Le Systèm de Descartes, 1911.

• Bouillier (Francisquie). Histoire de la philosophie cartésienne, 2 vol., 3e édit. 1868.

• Boutroux (Emile), Pascal, 1900.

• Gouhier (Henri), La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, 1926.

• De bos (victor), Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza, 1893.

• Delbos (Victor), Le spinozisme, 1916.

• Russell (Bertrand), A Critical exposition of the philosophy of Leibnitz, 1900. Trad. Franç. 1908.

• Couturant (Louis), La Logique de Leibnitz, 1901.

• Boutroux (Emile), Editions de la Monadologie, et des Nouveaux Essais sur l>entendment humain, avec Introd. et notes.

• Gibson (J.), Locke's theory of knowledge and its historical relations, 1917.

• Ollon (H.), La philosophie générale de Locke, 1908.

• Joussain (A.), Exposé critique de la philosophie de Berkely, 1920.

• Baladi (Naguib), Lapensée religieuse de Berkely et unité de sa philosophie, Le Caire, 1945.

• Hendel (Ch. W) studies in the philosophy of D. Hume, 1925.

• Leory (André), La Critique et la Religion chez D. Hume, 1930.

- Delbos (Victor), La philosophic pratique de Kant, 1905.
- Ruyssen (Th.), Kant, 1909.
- Boutroux (Emile), La philosophie de Kant, 1926.
- Ward (J.), A Study of Kant, 1922.
- Léon (Xavier), Fichte et son temps, 3 vol. 1922-24-27.
- Bréhier (Emile), Schelling, 1912.
- Roques (P.), Hegel, sa vie et ses œuvres, 1912.
- Ruyssen (Th.), Schopenhauer, 1911.
- Lévy - Bruhl, La philosophie d'Auguste Comte, 1900.
- Hamelin (Octave), Le Système de Charles Renouvier, 1927.
- Lichtemberger (Henri), La philosophie de Nietzsche, IIe, ed., 1908.
- Maritain (Jacques), La philosophie bergsonienne, 2e. ed., 1930.
- Le Roy (Edouard), Une philosophie nouvelle, H. Bergson, 1922.
- Jankélévitch, Bergson, 1930.
- Tonquédec (J. de), La notion de vérité dans la philosophie nouvelle, 1908. Sur la philosophie bergsonienne, 1936.
- Boutroux (Emile), William James, 1912.
- Wahl (J.), Les philosophies pluralistes et d'Angleterre et d'Amérique, 1920.
- Parodi (D.), La Philosophie contemporaine en France, 1926. Le problème moral et la pensée contemporaine, 1930.
- Wolf (A.), Recent and Contemporary Philosophy, in Outline of Modern Knowledge, ch. V.

- عباس محمود العقاد: فرنسيس بيكون، القاهرة، ١٩٤٤.
- عثمان أمين: ديكارت. طبعة ثانية مزيدة ومنقحة، القاهرة ١٩٤٦.
- الدكتور أبو العلا عفيفي: فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة مقال Wolf.A المذكور آنفا، القاهرة، ١٩٣٦.

المحتويات

الموضوع	صفحة
مقدمة: خصائص العصر الحديث	5
الباب الأول	
بين القديم والجديد	11
الفصل الأول: أفلاطونيون	13
الفصل الثاني: رشديون	19
الفصل الثالث: علماء	23
الفصل الرابع: نقاد	31
الفصل الخامس: فلاسفة مستقلون	37
الباب الثاني	
أمهات المذاهب الحديثة	49
تمهيـد	51
الفصل الأول: فرنسيس بيكون	53
الفصل الثاني: توماس هوبس	61
الفصل الثالث: رني ديكارت	69
الفصل الرابع: بليز بسكال	101
الفصل الخامس: نقولا مالبرانش	111
الفصل السادس: باروخ سبينوزا	119
الفصل السابع: جوتفريد فيلهلم ليبنتز	137

الفصل الثامن: جون لوك 155

الباب الثالث
تحليل ونقد 167

تمهيد 169

المقالة الأولى: الفلسفة في إنجلترا 171

الفصل الأول: الفلسفة الطبيعية 173

الفصل الثاني: الفلسفة الخلقية والاجتماعية 177

الفصل الثالث: جورج باركلي 181

الفصل الرابع: ديفيد هيوم 191

الفصل الخامس: توماس ريد 201

المقالة الثانية: الفلسفة في فرنسا 205

الفصل السادس: كوندياك 207

الفصل السابع: الفلسفة الطبيعية 211

الفصل الثامن: مونتسكيو 217

الفصل التاسع: جان جاك روسو 223

المقالة الثالثة: الفلسفة في ألمانيا 231

الفصل العاشر: إمانويل كانط حياته ومصنفاته 233

الفصل الحادي عشر: نقد العقل النظري 243

الفصل الثاني عشر: نقد العقل العملي 277

الباب الرابع
تركيب وبناء 293

تمهيد 295

المقالة الأولى: الفلسفة في ألمانيا 297

الفصل الأول: فختي 301
الفصل الثاني: شلنج 307
الفصل الثالث: هيجل 311
الفصل الرابع: شوبنهور 327
الفصل الخامس: هربارت 335
المقالة الثانية: الفلسفة في فرنسا 339
الفصل السادس: المذهب الروحي 343
الفصل السابع: المذهب الفلسفي 353
الفصل الثامن: المذهب الواقعي 359
المقالة الثالثة: الفلسفة في إنجلترا 377
الفصل التاسع: المذهب الحسي 381
الفصل العاشر: الرومانتية 385
الفصل الحادي عشر: فلسفة النسبية 387
الباب الخامس
مادية وروحية 391
تمهيد 393
المقالة الأولى: الفلسفة في إنجلترا 395
الفصل الأول: جون ستوارت مل 397
الفصل الثاني: تشارلس دروين 407
الفصل الثالث: هربرت سبنسر 413
الفصل الرابع: الحركة الدينية 423
المقالة الثانية: الفلسفة في فرنسا 427
الفصل الخامس: بين الواقعية والروحية 431

الفصل السادس: فلاسفة الحرية (طبقة أولى) 435

الفصل السابع: فلاسفة الحرية (طبقة ثانية) 445

المقالة الثالثة: الفلسفة في ألمانيا 455

الفصل الثامن: ميتافيزيقا علم النفس 459

الفصل التاسع: مادية 465

الفصل العاشر: أخلاق 471

الباب السادس
تقديم العمل على النظر 481

تمهيد 483

الفصل الأول: الفلسفة في أمريكا 485

الفصل الثاني: الفلسفة في إنجلترا 497

الفصل الثالث: الفلسفة في فرنسا 505

الفصل الرابع: الفلسفة في ألمانيا **533**

خاتمة الكتاب **537**

مراجع **539**

هذا الكتاب

يُعتبر هذا الكتاب معجمًا لرجال الفلسفة منذ القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن العشرين. يستعرض بقايا الفلسفات القديمة، وأمهات المذاهب الحديثة. ثم يتناول فسلفات الواقعية ورجالها مثل هيوم وبيكون. ثم فلسفات مين دي بيران، وأوجست كونت التي تحاول استيعاب جميع النواحي في مذهبٍ واحد. ثم يرصد الصراعَ بين داروين وسبنسر وأنصار المادية الذين وجدوا في نظرية التطور أسلحة جديدة، وبين الروحية التي يؤيدها الفرنسيون. ثم يوضح الانقسام الكامل بين الفلسفات الحديثة إلى مذهبين: مادي وروحي، يتصارعان بشكل دائم بحثًا عن حلول للمشكلات الكبرى.

يوسف بطرس كرم .. مفكر ومؤرخ وفيلسوف مصري، لبناني الأصل (8 ديسمبر 1886 ـ 28 مايو 1959).

من عائلة مارونيّة، هاجرت من بيروت إلى مدينة طنطا بمصر.

التحق بمدرسة القدِّيس جاورجيوس فدرس فيها المرحلة الابتدائيّة والمتوسّطة والثانويّة، وفي عام 1902 التحق بمدرسة القدِّيس لويس بطنطا أيضًا. ثمّ غادرها ليعمل موظّفًا في البنك الأهلي بطنطا.

استقال بعدها، وتوجّه إلى باريس ليتابع دروسه الجامعيّة.

حصل على «دبلوم الدراسات العُليا» ثم الدكتوراه (عن فلسفة ديكارت) من جامعة السوربون، قسم الفلسفة.

عمل مدرّسًا للفلسفة في معاهد فرنسيّة خاصّة.

عاد إلى مصر عام 1919، وبدأ يدرّس في جامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة.

